Guillermo Fraile OP

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

I

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

HISTORIA

DE LA

FILOSOFÍA

I

GRECIA Y ROMA

POR

GUILLERMO FRAILE, O. P. (†)

SÉPTIMA EDICIÓN

(Reimpresión)

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMXCVII

© Biblioteca de Autores Cristianos
Don Ramón de la Cruz, 57. Madrid 1997
Depósito legal: M. 8.501-1997
ISBN: 84-7914-291-X
Impreso en España. Printed in Spain

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA I

Guillermo Fraile O.P.

ὡς οὐδὲν ἀνθρώπῳ λαβεῖν μεῖζον, οὐ χαρίσασθαι θεῷ σεμνότερον ἀληθείας

Ni Dios puede dar ni el hombre recibir nada más excelente que la verdad

PLUTARCO, *De Iside* I 351c

Guillermo Fraile Martín O.P. (Yecla de Yeltes, 10 de febrero de 1909 – París, 20 de julio de 1970) fue un religioso y filósofo dominico español. Su obra cumbre fue la Historia de la Filosofía (1956-1985) en la editorial BAC que dejó inconclusa a su muerte en 1970 y que debió acabar fray Teófilo Urdánoz.

INDICE GENERAL

INTRODUCCION

La Historia de la Filosofía

		Págs.
I.	*Noción de Filosofía*	1
	Noción nominal	1
	Noción histórica	3
	Noción realista	20
	Pluralidad y jerarquía de los seres	21
	Partes de la ciencia	22
	La «Filosofía» y las «Ciencias»	26
	Criterios de distinción	34
	El problematismo	35
	La «Filosofía» como ciencia general	36
	Causas próximas y últimas	38
	La Filosofía como saber del absoluto	39
	Los problemas filosóficos	40
	Filosofía y filosofías	43
	Causas objetivas	44
	Causas subjetivas	46
	Sistemas filosóficos	49
	Realismo e idealismo	49
	Sistematismo moderado	50
	Sistematismo exagerado	51
	Filosofías antisistemáticas	52
	Método	52
	Origen de la Filosofía	53
II.	*Noción de Historia*	59
	La Historia como realidad	61
	Concepto realista	61
	Sujeto de la Historia	62
	Temporalidad	65
	Continuidad	67
	Indeterminación	67
	Filosofías de la Historia	69
	Historicismo absoluto	70
	Historicismo relativista	74
	La Historia como ciencia	76
III.	*La Historia de la Filosofía*	82
	Filosofía e Historia	82
	Objeto de la Historia de la Filosofía	91
	Labor del historiador	93
	La Historia de la Filosofía y su historia	97

LA FILOSOFIA EN GRECIA

Preliminares

Págs.

I. *Fuentes* 110
Directas 110
Indirectas 110
Griegas 110
Latinas 114
Cristianas 114
Léxicos y antologías 115

II. *Origen de la Filosofía griega* 116
Causas de la aparición de la Filosofía en Grecia 118
La situación geográfica 118
El contacto con el Oriente próximo 118
El ambiente espiritualista del siglo VII 118
El «genio griego» 119
La religión 120
El orfismo 121
Teogonías y cosmogonías 126
La sabiduría gnómica 129

PARTE I

La Filosofía antes de Sócrates

Preliminares 137
El problema fundamental: la «Naturaleza» 138
El primer principio de las cosas 139
Método 140
¿Físicos o filósofos? 140
El «paso del mito a la ciencia» 142

CAPITULO I.—La Filosofía en Mileto 143
Tales 143
Anaximandro 143
Anaxímenes 148

CAPITULO II.—La Filosofía en la Magna Grecia 150
Pitágoras 150
El pitagorismo primitivo 152
Física 156
Astrología 160
Antropología 161
Etica 162
Teología 163
La asociación pitagórica 163
Escuela pitagórica 164

Págs.

CAPITULO III.—**Monismo dinámico** 160

Heráclito 160

Epistemología 170
Ontología 171
Física 171
Astrología y meteorología 175
Antropología 176
Discípulos de Heráclito 176

CAPITULO IV.—**Monismo estático** 178

Jenófanes 178

Epistemología 178
Física 178
Teología 179
Etica 180

Parménides 181

Carácter general 181
El poema sobre la Naturaleza 182
El mundo de la opinión: Física 185
El «realismo de Parménides» 186
Influencia 189

Zenón de Elea 190

Contra la pluralidad de los seres 192
Contra la realidad del espacio y del movimiento 193
Meliso de Samos 196

CAPITULO V.—**Eclecticismo** 197

Empédocles 197

El poema «sobre la Naturaleza» 199
Gnoseología 199
Física 199
Antropología 204
Teología 205
El poema de las «Purificaciones» 205

CAPITULO VI.—**Pluralismo heterogéneo** 209

Anaxágoras 209
Discípulos de Anaxágoras 214

CAPITULO VII.—**Pluralismo homogéneo. El atomismo** 216

Leucipo 216
Demócrito 216

Física 217
Antropología 219
Teología 220
Etica 220
Política 222

Escuela atomista 222

PARTE II

Período socrático

Págs.

CAPITULO VIII.—**La sofística** 225

Causas 225
Caracteres generales 226
Protágoras 229
Gorgias 231
Hippias de Elis 232
Pródicos de Keos 233
Trasímaco 233
Calicles 234
Antifón 234
Critias 235
«Los discursos dobles» 236

CAPITULO IX.—**Sócrates** 237

Vida y carácter 237
Interpretaciones de Sócrates 243
Fuentes favorables y adversas 245
Sócrates y los sofistas 250
Método socrático 252
Fuentes del pensamiento socrático 254
Doctrinas socráticas 255
Antropología 256
Física 257
Teología 257
Etica 258

CAPITULO X.—**Escuelas socráticas menores** 264

Escuelas de Elis y Eretria 266
Escuela megárica 267
Escuela cínica 269
Escuela cirenaica 274

PARTE III

Platón

CAPITULO XI.—**Vida y obras** 280

Vida 280
Obras 284
Carácter del pensamiento platónico 294
Desarrollo general e influencias 297

CAPITULO XII.—**Hacia el Absoluto. El camino de la ciencia.** 302

Grados del ser y del saber 302
Concepto platónico de ciencia 303
Grados de conocimiento 304

Págs.

CAPITULO XIII.—**Hacia el Absoluto. Los caminos del amor y del ascetismo** 317

La filosofía como purificación 317
La filosofía como «meditatio mortis» 320
La reminiscencia 322

CAPITULO XIV.—**El Ser. El mundo de las Ideas** 324

Desarrollo del pensamiento platónico sobre las Ideas 324
Número de Ideas 343
Ordenación jerárquica de las Ideas 345
Relaciones entre el mundo ideal y el sensible 346
Interpretaciones de las Ideas platónicas 347

CAPITULO XV.—**Teología de Platón** 349

Lo «divino» 349
Pruebas de la existencia de Dios 351
El Demiurgo 360

CAPITULO XVI.—**El mundo sensible. La obra del Demiurgo.** 363

Sentido del *Timeo* 363
Los elementos de la «creación»: Los modelos. La Materia. El Espacio 363
Física: El alma cósmica. El cuerpo del mundo. Las esferas celestes. 366
Las cuatro especies de vivientes: Dioses. Almas. Aves. Peces 368
Los elementos 369
Antropología 370
Escatología 378

CAPITULO XVII.—**Etica de Platón** 381

El Sumo Bien 381
La escala de bienes en el *Filebo* 382
El Bien en sí y las Ideas 384
La virtud 385

CAPITULO XVIII.—**Política de Platón** 392

Origen de la sociedad 392
Organización social 393
La justicia y su función social 395
La ley 397
La educación 398
El comunismo platónico 402
Formas de gobierno 403

PARTE IV

ARISTÓTELES

CAPITULO XIX.—**Vida y obras** 414

Vida 414
Listas de obras aristotélicas 417
El «corpus aristotelicum» 418
Autenticidad y cronología 421

Págs.

CAPITULO XX.—**La realidad** 433

Actitud de Aristóteles 433
La idea de orden y de jerarquía en el sistema aristotélico 435

CAPITULO XXI.—**La ciencia** 436

El conocimiento científico 436
Propiedades del conocimiento científico 437
Formación del concepto universal 439
División de las ciencias 445

CAPITULO XXII.—**Filosofía primera** 450

Noción 450
Objeto 452
Esencia 456
La analogía 456
Propiedades del ser 457
Modos del ser 458
Acto y potencia 459
Categorías 465
Sustancia 468
Accidentes 470
Postpredicamentos 471
Las causas 472
El primer principio 475

CAPITULO XXIII.—**Física** 475

El ente móvil 475
El lugar 476
El tiempo 477
Las sustancias del mundo terrestre 478
Los principios: La materia. La forma. El compuesto 478
Los elementos 482
Los mixtos 483
La generación y la corrupción 483
El individuo sustancial 484

CAPITULO XXIV.—**Biología y antropología** 487

Noción de vida 487
Grados de vivientes 488
Relaciones entre el alma y el cuerpo 489
Potencias del alma 490
Vida vegetativa 491
Vida sensitiva 491
Vida intelectiva 495
La voluntad 503
La inmortalidad del alma 503

CAPITULO XXV.—**Astrología** 504

Las sustancias del mundo celeste 504
El Primer Motor 506

Págs.

CAPITULO XXVI.—**Teología** 507

La sustancia divina trascendente 507
Pruebas de la existencia de Dios 508
El Primer Motor inmóvil de la «Física» 509
El Acto Puro de la «Metafísica» 512
Causalidad de Dios sobre el mundo 514

CAPITULO XXVII.—**Etica** 515

El Ser y el Bien 515
El Sumo Bien 517
La Virtud 522
Criterio de moralidad 526
División de las virtudes 527

CAPITULO XXVIII.—**Política** 536

La Política en la escala de las ciencias 537
El ser de la comunidad política 538
El bien de la comunidad política 542
La Ley 550
La justicia 550
Formas de gobierno 552
Platonismo y aristotelismo 554

PARTE V

EL HELENISMO

CAPITULO XXIX.—**Significado e importancia del helenismo** . . 567

La sucesión de Alejandro. Luchas entre diádocos y epígonos 567
Centros culturales helenísticos 569

CAPITULO XXX.—**La academia antigua** 576

Escolarcas: Espeusipo. Jenócrates. Polemón. Crates 576
Otros platónicos 578

CAPITULO XXXI.—**El Liceo** 579

Escolarcas: Teofrastro. Estrabón 580
Otros peripatéticos 583

CAPITULO XXXII.—*Epicureísmo* 587

Epicuro 587
Escuela epicúrea 588
Noción de la Filosofía 589
Canónica 589
Física 591
Etica 593

CAPITULO XXXIII.—**El estoicismo primitivo** 597

Zenón de Kition 598
Noción y división de la Filosofía 600

Págs.

Lógica 601
Física 606
Etica 617
Escuela estoica 623

CAPITULO XXXIV.—**Escepticismo** 627
Sentido y fases del escepticismo griego 627
El escepticismo antiguo 628
Pirrón de Elis 628
Discípulos de Pirrón 630

CAPITULO XXXV.—**El escepticismo de la Academia** 632
Arcesilao 632
Carnéades 633

CAPITULO XXXVI.—**Eclecticismo** 641
Eclecticismo en la Stoa: estoicismo medio 642
Panecio 642
Posidonio 643
Eclecticismo en la Academia 646
Filón de Larisa 646
Antíoco de Ascalón 646
Eclecticismo en el Liceo 648
Andrónico de Rodas 648
Autores afines al Liceo 650
El cinismo 652

CAPITULO XXXVII.—**La Filosofía en Roma** 655
Eclecticismo romano 656
Marco Terencio Varrón 656
Marco Tulio Cicerón 657
El estoicismo en Roma 660
Lucio Anneo Séneca 660
Cayo Mussonio Rufo 670
Epicteto 670
Marco Aurelio 670

CAPITULO XXXVIII.—**Escepticismo tardío** 674
Enesidemo de Cnosos 675
Agripa 677
Sexto Empírico 678
Luciano de Samosata 683

PARTE VI

Preparación del neoplatonismo

CAPITULO XXXIX.—**La filosofía en los judíos alejandrinos** 688
Los judíos en el ambiente helenístico 688
Aristóbulo 690
Filón 690

Págs.

CAPITULO XL.—**Neopitagorismo** 699

Publio Nigidio Fígulo 700
Apolonio de Tiana 700
Moderato de Gades 701
Nicómaco de Gerasa 701
Numenio de Apamea 702
El Hermetismo 703

CAPITULO XLI.—**Platonismo medio** 706

Dercilides 706
Gayo 707
Albino 707
Celso 710
Plutarco de Queronea 711
Teología 712
Cosmología 714
Psicología 716

PARTE VII

NEOPLATONISMO

CAPITULO XLII.—**Antecedentes inmediatos** 718

El neoplatonismo en Alejandría 718
El neoplatonismo en Roma 719
Plotino 719
Principios fundamentales 724
La procesión descendente de los seres 727
El Uno 727
La Inteligencia 731
El alma universal 732
El mundo sensible 733
Antropología 734
El retorno a la unidad 736
Discípulos de Plotino 744
Porfirio 744

CAPITULO XLIII.—**El neoplatonismo en Siria** 751
Jámblico 751

CAPITULO XLIV.—**El neoplatonismo en Pérgamo** 755
Edesio de Capadocia. Juliano el Apóstata 755

CAPITULO XLV.—**El neoplatonismo en Atenas** 756
Plutarco de Atenas 756
Siriano 756
Proclo 757
Los principios 759
Proceso de la emanación 761
El modo inteligible 762

Págs.

El mundo de las almas 763
El mundo sensible 764
Etica 765
Damascio 766
Simplicio 766

CAPITULO XLVI.—**El neoplatonismo en Alejandría** 767

Olimpiodoro 767
Juan Filopón 769

CAPITULO XLVII.—**El neoplatonismo en Occidente** 770

Mario Victorino 772
Macrobio 778
Calcidio 781
Boecio 792
Marciano Capella 809

CAPITULO XLVIII.—**La herencia grecolatina** 813

La cultura romana 813
Casiodoro 818

TABLA CRONOLÓGICA 823

INDICE DE NOMBRES 828

INDICE DE MATERIAS 844

INTRODUCCION

La Historia de la Filosofía

Para determinar el objeto de nuestro estudio debemos analizar previamente el sentido de sus dos términos: *Filosofía* e *Historia*. Cada uno de ellos por separado implica no pocas dificultades, que después reaparecen, agravadas, al fundirlos en una disciplina científica especial, cual es la historia de la Filosofía.

I. Noción de Filosofía

1. **Noción nominal.**—Los griegos disponían de un nutrido vocabulario para significar los modos del saber: σοφία, γνῶσις, γνῶμη, νόησις, σύνεσις, ἰδρείη, ἐπιστήμη, ἐπιστημοσύνη, ἰδμοσύνη, μάθησις, μάθημα, ἱστορία, φιλοσοφία, φιλομαθία, πολυμαθία.

Pero la misma amplitud de esas denominaciones ha permitido que bajo ellas hayan podido cobijarse holgadamente los sentidos más diversos. En concreto, los que ha revestido la palabra *Filosofía* a lo largo del tiempo son casi tantos como el número de sus cultivadores, conforme al concepto que cada uno tiene de la realidad y de nuestro modo de llegar a conocerla.

Esta vaguedad e imprecisión eran perfectamente naturales en los comienzos de la Filosofía, que es un producto elaborado por la inteligencia humana, y que ha necesitado un largo lapso de tiempo para llegar a su madurez. La Filosofía se enfrenta ineludiblemente con el problema de determinar su propio concepto. Pero no se trata de un problema previo. Antes bien, si nos fijamos en el orden genético de los hechos, vemos que primero han filosofado los hombres, y después, reflexionando, han adquirido conciencia de que han hecho filosofía y han tratado de precisar su concepto. Los problemas filosóficos fueron surgiendo poco a poco, de una manera confusa, implicados unos en otros, al enfrentarse los hombres con la realidad. Sólo después de llegar a un cierto grado de madurez fue posible plantear reflexivamente el problema de la ciencia, buscando criterios para distinguir y articular orgánicamente sus diversas partes.

Por esta razón no nos dice gran cosa el simple análisis gramatical de las palabras primitivas, excesivamente generales, las

cuales han ido precisándose cada vez más y llenándose de un contenido más rico, aun cuando en ocasiones sea sumamente diverso. Las palabras σοφία y σοφός tienen en la literatura griega un sentido muy amplio, aplicándose indistintamente a toda clase de saber, tanto especulativo como práctico. En Homero, σοφός significa hombre hábil en artes mecánicas, y por derivación, prudente, astuto, ingenioso, sutil. Un sentido semejante tiene atribuido a los *Siete Sabios* de Grecia, cuya «sabiduría» expresa simplemente la ciencia práctica de la vida, o lo que podríamos llamar prudencia o experiencia. Jenófanes y Heráclito contraponen la sabiduría (σοφίη), el primero, a la fuerza bruta (ῥώμη) de los hombres y de los caballos, y el segundo, a la erudición superficial de los pitagóricos (πολυμαθία).

Más imprecisa aún es la palabra *Filosofía*, la cual, etimológicamente, sólo expresa curiosidad, afición o deseo de saber (φιλος-σοφία), sin referirse a ningún objeto determinado. Según Diels, su origen es probablemente jónico [1]. El documento más antiguo sería el fragmento 35 de Heráclito: «Es preciso que los amantes de la sabiduría (φιλοσόφους ἄνδρας) conozcan muchas cosas» [2]. Aunque esa expresión aparece atribuida a Heráclito por Clemente de Alejandría, y pudiera reflejar un concepto posterior [3].

El mismo sentido amplio e indeterminado tienen las palabras que Herodoto pone en boca de Creso dirigiéndose a Solón: «Han llegado a nosotros muchas noticias tuyas, tanto por tu sabiduría (σοφίη) como por tus viajes, y que, movido por el *deseo de saber*, has recorrido muchas tierras para conocerlas» [4]. Tucídides atribuye a Pericles una expresión semejante: «Amamos la belleza con moderación y amamos la sabiduría sin debilidad» [5].

Cicerón [6] y Diógenes [7] recogen de Heráclides de Ponto la

1 DIELS, *Vorsokr.* I p.159 nota 6.

2 DIELS, 22B35.

3 *Strom.* II 421,4.

4 ὡς φιλοσοφέων γῆν πολλὴν θεωρίης εἵνεκεν (HERODOTO, I 30).

5 φιλοκαλοῦμεν γὰρ μετ'εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας (TUCÍDIDES, II 40).

6 «Omnes qui in rerum contemplatione studia ponebant, sapientes et habebantur et nominabantur, idque eorum nomen usque ad Pythagorae manavit aetatem, quem, ut scribit auditor Platonis Ponticus Heraclides, vir doctus in primis, Phliuntem ferunt venisse eumque cum Leonte, principe Phliasiorum, docte et copiose disseruisse quaedam, cuius ingenium et eloquentiam cum admiratus esset Leon, quaesivisse ex eo qua maxima arte confideret; at illum artem quidem se scire nullam, sed esse philosophum». (CICERÓN, *Tusc.* V 3,8.)

7 DIÓG. LAER., I 12.

tradición que atribuye a Pitágoras la invención de la palabra *Filosofía*. Según Aecio, era corriente entre los pitagóricos [8]. Pero tampoco era mucho más precisa la palabra *Matemáticas* (μαθήματα = enseñanzas) que éstos utilizaban.

En Sócrates y Platón se acentúa la contraposición entre σοφία y φιλοσοφία, dando a la segunda un matiz de modestia, con un poco de fondo escéptico. La sabiduría perfecta (σοφία) es propia de Dios, que es el sabio por excelencia. Los hombres solamente son *filósofos*, es decir, amantes o aficionados a la sabiduría [9].

2. **Noción histórica.**—Vemos, pues, que el simple análisis etimológico de las palabras empleadas para designar el saber apenas nos dice nada sobre su naturaleza y su contenido real. Pero el mismo desarrollo de la ciencia tenía que llevarla a adquirir conciencia de sí misma y a la división y articulación de sus partes.

Muchas y muy variadas han sido las vicisitudes por que ha atravesado el concepto de filosofía a lo largo de su historia, desde que Pitágoras, o quien fuese su inventor, lanzó esa palabra a la circulación. Pero en las escuelas griegas el prefijo *filos* antepuesto a la *sophia* no establecía entre ambas cosas una línea divisoria. *Sofía* y *Filosofía* eran conceptos idénticos, que abarcaban todo el ámbito del saber humano, cuyas partes se fueron distinguiendo y articulando poco a poco, en conformidad con las diversas maneras en que las distintas escuelas entendían la realidad. Lo único que encontramos en la Filosofía griega es una división jerárquica, cada vez más pormenorizada, de las distintas ramas o partes del saber, o un conjunto de ciencias, cada una con su objeto formal propio y distintivo, en exacta correspondencia con los grados en que se escalonan los seres de la realidad por razón de la perfección de las formas que determinan sus esencias [10].

a) En los presocráticos hallamos planteado agudamente el problema de la ciencia, pero sus partes permanecen indistintas e involucradas bajo la amplísima denominación de *Física*, con un sentido etimológico que abarca toda la «Naturaleza» o toda la realidad (φύσις = naturaleza).

El problema del saber científico aparece ya en Heráclito y Parménides, concebido como un modo de saber fijo, estable, necesario y cierto acerca de las cosas. Ambos distinguen entre

[8] Aecio, I 3,8.
[9] *Fedro* 270d.
[10] Cf. Platón, *Sofista* 257cd.

conocimiento sensitivo e intelectivo. La ciencia no consiste en el primero, sino en el segundo. Los sentidos son engañosos, y solamente la razón descubre la verdad. Pero ninguno de ellos llega a la solución del problema, porque buscan la fijeza y la necesidad de los objetos de ciencia en el orden ontológico. Todos los objetos que perciben los sentidos son particulares y mudables (cosas). La ciencia, por lo tanto, solamente la alcanza la razón, la cual, según Parménides, descubre el ser uno y estático, y según Heráclito, el *logos* de las cosas en todas las cosas (naturaleza). Pero tanto el uno con su monismo estático, como el otro con su movilismo, desvían a la ciencia de su propio objeto, que es el conocimiento y el estudio de las realidades concretas.

Fuera de esta primera exposición del problema del conocimiento científico, al terminar el período presocrático solamente encontramos un poco definida la *Física*, o sea el estudio de la «Naturaleza» en toda su amplitud, en la cual van englobadas la Ontología y la Teología; y algunos atisbos del problema gnoseológico, con la distinción entre conocimiento sensitivo e intelectivo. También se esbozan en los pitagóricos las *Matemáticas* (Aritmética, Geometría, Astronomía, Música) y un poco la *Etica*. Los sofistas iniciaron la ciencia del lenguaje, la Gramática, la Retórica, y en algunos aspectos el Derecho y la ciencia política. Por este tiempo aparece también la Medicina con Hipócrates. Pero estas ciencias no constituían todavía un saber distinto y articulado conforme a criterios científicos.

b) El problema de la ciencia entra en vías de solución con Sócrates, el cual, aunque un poco contagiado de escepticismo acerca de los problemas cosmológicos y ontológicos debatidos por sus predecesores, halla el verdadero camino del conocimientú científico en el campo particular de la Moral al descubrir el concepto universal, la definición y el procedimiento inductivo para elaborarlos. En el círculo socrático acaba por prevalecer la palabra *Filosofía* para designar la ciencia. Es una palabra más amplia y más indeterminada aún que *sophia*, ya que no expresa ningún género concreto de saber, ni siquiera el saber mismo, sino solamente el amor o la afición a la sabiduría.

c) Platón marca a la vez un avance y un retroceso respecto de su maestro. Un retroceso, en cuanto que vuelve a resucitar, agravándolas, las viejas antítesis entre el movilismo de Heráclito y el estatismo de Parménides, a las que, a pesar de sus esfuerzos, no logra dar solución. En sus primeros *Diálogos*, la palabra *Filosofía* permanece envuelta en la vaguedad característica de los presocráticos, con un sentido amplísimo, abarcando

indistintamente todas las ramas y formas del saber. Pero a la vez señala un gran avance, en cuanto que a partir del de *República*, y sobre todo en el *Filebo*, aparece la primera articulación del saber en varias disciplinas correspondientes a su concepto de la realidad y al programa de educación de las tres clases sociales que integran la ciudad. El plan educativo platónico comprendía tres etapas, después de la enseñanza primaria: 1.º *Artes mecánicas* (artesanos); 2.º *Matemáticas* (guerreros); y 3.º *Dialéctica*, que era la ciencia suprema de las ideas trascendentales, propia de los filósofos gobernantes.

En la Academia se cultivaron las matemáticas y la astronomía (Eudoxo, Callipos). En Jenócrates queda consolidada la división tripartita de las ciencias en conformidad con los tres planos en que consideraba dividida la realidad: 1.º *Física*, cuyo objeto eran los seres móviles del mundo terrestre; 2.º *Matemáticas*, cuyo objeto eran los números ideales, intermedios entre el mundo terrestre y el mundo de las Ideas; y 3.º *Dialéctica*, que tenía por objeto los seres trascendentales del mundo ideal [11].

d) Aristóteles y el Liceo, en sus dos ramas ateniense y alejandrina, marcan un avance gigantesco en el estudio de la realidad y en la estructuración de las ramas del saber. Lo que resta del *Corpus aristotelicum* constituye un panorama científico impresionante, en que la mayor parte de las ciencias aparecen definidas y formuladas con unos conceptos tan precisos y exactos que en la mayoría de los casos conservan su vigencia hasta

[11] «Además, entre las cosas sensibles y las ideas, Platón admite que existen los entes matemáticos (τὰ μαθηματικα), los cuales son intermedios y diferentes, por una parte, de los objetos sensibles, en cuanto que son eternos e inmóviles, y por otra, de las ideas, en cuanto que aquéllos son una pluralidad de ejemplares semejantes, mientras que la idea es en sí misma una realidad una, individual y singular» (ARISTÓTELES, *Met.* A 6,987b14-18; B 2,996a34; B 5,1002b12-15; K 1,1059b5).

Este concepto ontológico de los «entes matemáticos», como superiores en perfección a las entidades del mundo físico sensible, nos da la razón del lugar asignado a la ciencia «matemática» como superior a la «Física», en todas las clasificaciones de inspiración platónica. Este concepto se reforzará más tarde con la teoría, también platonizante, de los tres grados de abstracción. Lo extraño es que haya perdurado en las divisiones aristotélicas después de las críticas a que Aristóteles somete los «entes matemáticos» y del concepto de los objetos que asigna a las «matemáticas», que ontológicamente son inferiores a cualquiera de las sustancias, vivientes o no vivientes, del mundo físico. Las Matemáticas versan sobre relaciones y proporciones entre objetos que tienen una realidad «física» (accidente de cantidad). Estas entidades no constituyen un grado superior ascendente en la escala ontológica, ni les corresponde tampoco otro grado distinto y más elevado de abstracción. Conviene leer atentamente el comentario de Santo Tomás al *De Trinitate* de Boecio, sin dejarse influir por interpretaciones posteriores.

nuestros mismos días. Más que en los esquemas parciales que aparecen salpicados por las distintas obras aristotélicas debemos fijarnos en ese magno conjunto de tratados científicos para apreciar el concepto peripatético de la ciencia.

Aristóteles llega a la verdadera solución del problema del saber científico buscando la necesidad y estabilidad de sus objetos no en el orden ontológico, como pretendía Platón con su teoría de las Ideas subsistentes, sino en el orden lógico, retornando al procedimiento socrático de llegar a la formación de conceptos universales mediante la abstracción, por la cual quedan dotados de una necesidad y estabilidad relativas, pero suficientes para constituir objetos de ciencia.

Aristóteles define perfectamente los criterios para la distinción y ordenación de las ciencias concretas dentro del cuadro general del saber, distinguiéndolas en conformidad con los objetos formales sobre que versan. Pero aunque la ontología aristotélica no se ajusta a la platónica y aunque la enciclopedia peripatética rebasa por todas partes la estrechez del esquema procedente de la Academia, sin embargo, en el Liceo se conserva la división tripartita, aunque con sentido muy distinto y reducida a las tres grandes ramas de ciencias teoréticas—*Física, Matemáticas* y *Teología*—, la última de las cuales constituye para Aristóteles la cumbre suprema del saber, porque versa sobre el objeto más elevado, que es Dios, y con la cual sustituye la *Dialéctica* de su maestro. Queda así consolidada la división general de las ciencias especulativas en tres grandes ramas, que con ligeras variantes será adoptada en la Edad Media por la filosofía musulmana y por la escolástica cristiana.

Pero Aristóteles encuadra ese esquema tripartito de ciencias teoréticas dentro de un concepto más amplio, completándolo con otras divisiones que tienen importancia capital para apreciar su verdadero concepto del saber científico. Distingue dos grandes órdenes de ciencias: tres *generales,* las cuales suministran a todas las demás las nociones y los procedimientos científicos indispensables: *Filosofía primera, Analítica* (Lógica) y *Gramática;* y otras *particulares* o especiales, las cuales se dividen a su vez en tres grandes géneros: *a)* Teoréticas *(Física, Matemáticas* y *Teología). b)* Prácticas *(Política, Económica* y *Monástica* o Etica); y *c)* Poéticas *(Retórica, Poética, Medicina,* etc.).

En el Liceo de Atenas, y después en su derivación alejandrina, prosigue la labor de diferenciación y articulación de las distintas ciencias, habiéndose cultivado las ramas más variadas del saber con verdadero espíritu enciclopédico. Aristóteles es el creador de la *Filosofía primera,* de la *Lógica* (Ana-

lítica), de la *Física*, en su sentido de ciencia general de las realidades móviles del mundo terrestre; de la *Biología*, la *Zoología* y la *Psicología*. Elaboró científicamente la *Política* y la *Etica*, e inició la crítica literaria con sus *Problemas homéricos*. Teofrasto es el creador de la *Botánica*. Bajo la dirección de Aristóteles cultivaron la *Historia* de diversas ramas de la ciencia Teofrasto, Menón, Aristoxeno y Eudemo. En Alejandría cultivaron la *Astronomía* Aristarco de Samos, y después Hiparco y Ptolomeo; la *Mecánica*, Filón, Ctesibios, Arquímedes y Herón; la *Geografía*, Eratóstenes de Cirene, Dicearco y Agatárquides de Cnidos; la *Medicina*, Herófilo, Erasístrato, Filino de Cos, y después Galeno en Pérgamo.

Pero en estas divisiones y subdivisiones no queda lugar para una distinción entre «Filosofía» y «Ciencias», que Aristóteles no admitió jamás. La *Filosofía* es idéntica a la *Ciencia*, abarcando todo el conjunto de conocimientos humanos, distribuidos en conformidad con la diversísima variedad de sus objetos.

e) Las escuelas atenienses posteriores a Aristóteles marcan un retroceso, tanto en el concepto del ser como en el de la ciencia. Los epicúreos adoptan la Física de los atomistas, y distribuyen la ciencia en un esquema tripartito: *Canónica*, *Física* y *Etica*. Los estoicos retornan a la Física de Heráclito, y adoptan una división semejante en *Lógica*, *Física* y *Etica*. Tanto unos como otros engloban en la «Física» la Ontología, la Psicología y la Teología. Es un esquema que, creyéndolo platónico, será adoptado por algunos Santos Padres y escritores judíos y cristianos (Filón, Clemente de Alejandría, Orígenes, San Agustín) [12], y que atravesará la Edad Media hasta el siglo XII por lo menos (Alcuino, Rabano Mauro, Gilberto Porreta) [13]. Al final del período helenístico, el influjo del escepticismo se refleja en el abandono de los temas ontológicos y físicos, predominando los morales y los teológicos.

[12] San Agustín adopta la división estoica, creyéndola platónica: «Proinde Plato utrumque iungendo perfecisse laudatur, quam in tres partes distribuit: unam *moralem*, quae maxime in actione versatur; alteram *naturalem*, quae contemplationi deputata est; tertiam *rationalem*, qua verum disterminatur a falso» (*De civ. Dei* VIII 4; II 7; IX 25; *Epist.* 137 [3] c.5 n.17). Sobre el concepto agustiniano de *artes liberales*, a las cuales había quedado casi reducida la «filosofía» en el mundo romano, cf. *De ordine* II 12-16: PL 32, 1011-1015; *De musica:* PL 32,1082-1194; *De magistro:* PL 32,1194ss; *De grammatica*: PL 32; *De doctrina christiana:* PL 34. Sobre la educación, cf. *Confessiones* I 13-18; II 3; III 3-5; IV 2; *Retractationes* I 5.

[13] CASIODORO, *Instit.:* PL 70,1105ss; RABANO MAURO, *De Universo:* PL 91,1416; GILBERTO PORRETA, *Comentario al «De Trinitate» de Boecio:* PL 64,1265.

f) Pero al penetrar la Filosofía griega, primero en el judaísmo, con Filón de Alejandría, y después en el cristianismo, el problema de la ciencia adquiere una nueva modalidad que no había tenido en el mundo pagano. El judaísmo y el cristianismo son dos religiones basadas en una revelación divina sobrenatural (Sagrada Escritura), aceptada por la fe, la cual constituye por sí misma un saber superior al de la Filosofía. Con esto aparece la contraposición entre dos clases de saber o de ciencia, una de procedencia divina, contenida en los libros revelados de la Sagrada Escritura; y otra puramente humana, que era la Filosofía racional, tal como había sido elaborada por los griegos. Este hecho plantea por una parte la distinción entre dos órdenes de saber: el *natural*, o filosófico, y el *sobrenatural*, o revelado; y al mismo tiempo la cuestión de las relaciones entre el campo de la razón y el de la revelación. El judaísmo, el cristianismo y el islamismo se enfrentarán con un problema muy parecido, cuyas vicisitudes expondremos al hablar de la transmisión de la Filosofía griega en la Edad Media.

De aquí resulta, primero en Filón, después en Clemente de Alejandría y Orígenes, y posteriormente en Avicena y Averroes, una ordenación muy semejante del saber en tres grados ascendentes y subordinados: 1.º Las *disciplinas encíclicas*, o *artes liberales*, como preparación general. 2.º La *Filosofía*, en que Filón y Clemente adoptan la división estoica (Lógica, Física, Etica). 3.º La *Ciencia sagrada* (Biblia, Corán), basada en la fe, que constituye el grado supremo del saber, superior a la Filosofía. Clemente y Orígenes añaden además la *Gnosis*, que es un grado más alto de saber, basado en una revelación especial de Jesucristo a algunos apóstoles privilegiados [14].

De esta manera, la Teología, que no existía en Platón, que apenas ocupaba unas pocas páginas en Aristóteles y que los estoicos y epicúreos involucraban en la Física, adquiere de pronto una preponderancia absoluta sobre todas las partes anteriores de la Filosofía, quedando constituida como un grado supremo de saber distinto y superior a todas ellas. Y así, la Filosofía griega, al ser incorporada en el judaísmo y en el cristianismo, adquiere un carácter propedéutico, subsidiario e instrumental, de sirviente *(ancilla)* subordinada a la ciencia suprema, que es la de la Sagrada Escritura. Lo cual, sin embargo, no impide que en Filón y en Clemente de Alejandría perdure un profundo y sincero sentimiento de estima hacia la Filosofía griega, que se atenuará mucho en los posteriores

[14] CLEMENTE, *Strom.* I 5; I 7: PG 8,721.

escritores cristianos, hasta volver a revivir más tarde en San Alberto Magno y Santo Tomás, después de la recuperación del *Corpus aristotelicum* en el siglo XII.

g) Hacia el siglo III después de Jesucristo aparece el neoplatonismo, que podríamos considerar como el primer intento del paganismo griego y romano de realizar un gran sistema teológico. Es decir, un sistema estructurado, no de abajo arriba, como el de Aristóteles, sino de arriba abajo, tomando como punto de partida el concepto del Uno, que en Plotino hace las veces de Dios, considerado como primer principio y último fin de todas las cosas. Por vez primera en la historia del pensamiento griego, la Filosofía adquiere una modalidad esencialmente teológica, lo cual no dejará de tener amplias y variadas resonancias en épocas sucesivas, que sufrirán la influencia de este tipo de especulación.

En Plotino, mucho más aún que en Platón, el interés se centra en las realidades transcendentes y en el esfuerzo purificatorio requerido para ascender o retornar a ellas, en la medida que es posible al hombre. Esta perspectiva se refleja en un desdén cada vez más acentuado hacia las realidades particulares del mundo material, y, por consiguiente, hacia las ciencias que de ellas se ocupan. Con lo cual tenemos una desvalorización de las ramas de la Filosofía pertenecientes al estudio del mundo sensible, junto con una supervaloración de la ciencia de lo transcendente, a la cual queda casi reducida de hecho la Filosofía.

Esta modalidad se agrava por la manera como se desarrolló la cultura en el Occidente cristiano después de la invasión de los bárbaros. A pesar de haber sido Roma la sede del plotinismo, su influjo inmediato en el mundo latino es casi nulo, y prácticamente desaparece con la muerte de su autor. A excepción de San Agustín, la influencia del neoplatonismo apenas es apreciable en Occidente hasta Escoto Eriúgena, que lo recibe a través del seudo Dionisio.

Por desgracia, Roma había dejado perder la mayor parte de la rica enciclopedia científica griega, de la que apenas conservó más que las artes liberales. En el programa romano de educación, la Filosofía quedaba reducida poco más que al cultivo de las artes liberales, dentro de las cuales preponderaban la Gramática, la Retórica y la Dialéctica, entendida ésta no a la manera de Platón, sino de Lógica al modo de los estoicos. Los escasos filósofos romanos se distinguieron en el aspecto moral, pero apenas se interesaron por las partes especulativas de la Filosofía. Esta herencia truncada es la que

recibe de Roma el Occidente latino después de la caída del Imperio.

Pero el Occidente latino había aceptado ya la fe cristiana, con lo cual el concepto del saber a lo largo de la Edad Media, por lo menos hasta el siglo XII, se estructura en función de esa doble herencia, romana y cristiana, en el siguiente orden: 1.º Las *Artes liberales*, como preparación para la, 2.º, *Ciencia sagrada*, que consistía esencialmente en la lectura y comentario de la Biblia y de algunos Santos Padres. Es decir, que el amplio esquema científico de Clemente de Alejandría quedaba mutilado, con un enorme vacío que la pérdida de la Filosofía griega dejaba entre ambos extremos. Esta pérdida afectó sobre todo al conjunto de ciencias naturales (Física), y un poco menos a las Matemáticas. Pero apenas se echó de ver de momento, en el aspecto teológico y moral, debido a que este hueco quedaba abundantemente colmado con las prolongaciones del estoicismo (Séneca, San Martín de Braga), y sobre todo con el material teológico y ético que a los cristianos les suministraban la Sagrada Escritura y los Santos Padres.

h) Los primeros escritores cristianos no añaden nada original al concepto de Filosofía, fuera de la actitud, favorable o desfavorable, en que se sitúan ante ella. Clemente de Alejandría, Orígenes y después San Agustín, Alcuino, Rabano Mauro y Escoto Eriúgena siguen la división estoica, creyéndola platónica, lo mismo que San Isidoro de Sevilla, el cual acomoda a ella la distribución de los libros de la Sagrada Escritura: *Física* (Génesis y Eclesiastés), *Lógica* (Cantar de los Cantares y Evangelios), *Moral* (Proverbios, etc.) [15]. En cambio, Boecio y Casiodoro conservan el esquema aristotélico (Física, Matemáticas, Teología), aunque ya truncado, pues solamente se fijan en las ciencias *particulares*, sin fijarse en su contraposición a las ciencias *generales* [16].

i) El esquema aristotélico, también truncado, predomina en los filósofos musulmanes, como Alfarabí, Avicena, los Hermanos de la Pureza, Al-Kwarizmi, Algazel, Ibn-Khaldum, etc. De ellos pasa a los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Miguel Escoto *(Divisio Philosophiae)*, quienes lo transmiten a la escolástica de los siglos XII y XIII. Así lo hallamos en Hugo

[15] San Isidoro, *Etymol.* II 24: PL 82,141. Es un concepto que proviene de Orígenes (PG 13,65) y que recogen Casiodoro, San Beda y Alcuino.

[16] Boecio, *In Porphyrium* I: PL 64,11; *De Arithmetica*: PL 63,1079-1083; *In Topica Cicerone*: PL 64,1040; *De Trinitate*: PL 64,1250

de San Víctor [17], San Buenaventura [18], San Alberto Magno [19], Vicente de Beauvais *(Speculum doctrinale)*, Roberto Kilwardby *(De ortu et divisione philosophiae)* y Raimundo Lulio [20]. Del criterio aviceniano de la catalogación de los seres y de las ciencias por su grado de inmaterialidad resulta la fusión de una ciencia generalísima *(Filosofía primera)* con otra particular *(Teología)* bajo la rúbrica de «Metafísica», palabra no empleada por Aristóteles, pero que en este tiempo comienza a circular corrientemente en las traducciones de Avicena con figura de ciencia unitaria y suprema [21].

[17] HUGO DE SAN VÍCTOR, *Eruditionis didascalicae libri septem* I 1-13: PL 176,741-750. Hugo ofrece el esquema más completo de la Edad Media, antes de la recuperación del *corpus aristotelicum*, a fines del siglo XII.

[18] SAN BUENAVENTURA, *De reduct. artium ad Theologiam* 1-7: BAC I 642-652; *Itin.* III 6: BAC I p.600.

[19] SAN ALBERTO, *I Phys.* tr.1 c.1: B.3 p.2-4.

[20] Raimundo Lulio, en su frondosa serie de «árboles», nos ofrece la siguiente división del árbol «humanal», que comprende las ciencias y las artes:

- I. *Artes*
  - 1) *Mecánicas*
    - *a)* Fabricantil.
    - *b)* Carpentil.
    - *c)* Sastril.
    - *d)* Mercantil.
    - *e)* Agricultura.
    - *f)* Náutica.
    - *g)* Milicia.
  - 2) *Liberales*
    - *a)* Medicina.
    - *b)* Política.
    - *c)* Derecho.
    - *d)* Predicación.
- II. *Filosofía*
  - 1) *Sermocinal* (trivio)
    - *a)* Gramática.
    - *b)* Lógica.
    - *c)* Retórica.
  - 2) *Real*
    - *a)* Metafísica.
    - *b)* Física.
    - *c)* Matemáticas (cuatrivio)
      - α) Aritmética.
      - β) Geometría.
      - γ) Astronomía.
      - δ) Música.
  - 3) *Moral*
    - *a)* Monástica.
    - *b)* Económica.
    - *c)* Política.

[21] Contra lo que habría podido esperarse después de la desvalorización kantiana y positivista, la palabra «Metafísica» ha adquirido en nuestros días un auge tan extraordinario que apenas queda ya cosa ni actividad a que no se haya aplicado con una prodigalidad tan desmesurada que urge poner remedio si queremos que el lenguaje desempeñe la función que le corresponde y no se convierta en gárrula palabrería. Nos permitiremos poner algunos ejemplos de los muchos que tenemos recogidos en nuestro fichero: *Metafísica del sentimiento* (T. Meseguer A. Roldán) *Metafísica del trabajo*

j) En el siglo XII, las escuelas cristianas alcanzan un alto grado creciente de desarrollo. Se enriquece la ciencia sagrada, a base principalmente del estudio de la Escritura y los Santos Padres, utilizando los restos de las nociones de artes liberales, en que perduraban implícitas algunas escasas

(U. Viglino, R. Ruyer, D. Composta), *Metafísica del arte* (N. Abbagnano, A. Aróstegui), *Metafísica de la expresión* (E. Nicol), *Metafísica del estilo* (J. J. Perlado) *Metafísica de la poesía* (An. Pastore), *Metafísica del conocimiento* (G. Siewerth, J Hessen), *Metafísica del amor* (A. Schopenhauer, R. Majó Framis), *Metafísica de la educación* (A. Ciribini Spruzzola), *Metafísica de la belleza* (M. Febrer), *Metafísica de los gérmenes* (E. d'Ors), *Metafísica del hombre* (J. Iturrioz, J. Zaragüeta), *Metafísica de la libertad* (Max Scheler), *Metafísica de la forma* (J. Roig Gironella), *Metafísica de la multitud* (D. García), *Metafísica del esnobismo* (Ch. du Bos), *Metafísica de la frivolidad* (X. Zubiri), *Metafísica de la sonrisa* (M. Romero), *Metafísica bíblica* (Cl. Tresmontant), *Metafísica del Exodo* (E. Gilson), *Metafísica de la Hispanidad* (M. García Miralles), *Metafísica de la coherencia interior* (R. Lazzarini), *Metafísica reflexiva* (G. Isaye), *Metafísica filosófica y Metafísica teológica* (A. Przywara), *Metafísica del toro de lidia* (R. Cobos), *Metafísica de la física* (A. Bonilla San Martín), *Metafísica de la biología* (A. Bonilla San Martín), *Metafísica y lírica* (C. A. Disandro), *Filosofía de la Metafísica* (C. Guastella), *El Pentateuco y la Metafísica* (G. Perrati), *Metafísica de los sexos humanos* (P. Caba).

Si como sustantivo (ciencia) apenas queda campo a que no se haya aplicado esa palabra, como adjetivo calificativo tampoco es menor la variedad de sus aplicaciones. Veamos algunas: *Etica metafísica* (J. L. Aranguren), *Estética metafísica* (E. de Bruyne), *Lógica metafísica* (L. Mazzantini), *Música metafísica* (E. de Bruyne), *Antropología metafísica* (K. Rahner), *Cine metafísico* (V. Arteta), *Dolores metafísicos* (G. Ortega y Gasset), *Corcel metafísico* (L. Eulogio Palacios), *Amor metafísico* (A. Rivaud), *Deliquios metafísicos* (Horia Stamatu), *Muebles metafísicos* (Oteyza), *Sensibilidad metafísica* (P. A. Rodrigues), *Pintura metafísica* (H. Ferrer), *Hálito metafísico* (G. del Estal), *Tonos metafísicos* (íd.), *Resonancias metafísicas* (íd.), *Miedo metafísico* (J. M.ª Pemán), *Espectroscopio metafísico* (íd.), *Angustia metafísica* (V. Montalbán), *Matrimonio metafísico* (E. Bréhier), *Burocracia metafísica* (R. Quadri), *Pintura metafísica* (F. P. Verrié y A. Cirici Pelletier), *Murales metafísicos* (pinturas en la Unesco, P. Messeguer), *Ironía metafísica* (E. de Bruyne), *Presencia metafísica* (J. M. Alonso), *Materia metafísica* (P. Venthey), *Nebulosa metafísica* (B. Rincón), *Democracia metafísica* (Ortega y Gasset).

A otros les parece ya insuficiente la simple palabra «Metafísica», y hablan de una «Meta-metafísica» (N. de Anquin) o de «Metafísica de la Metafísica» (M. Heidegger, A. Pastore), y también de una «Metafísica-metafísica» (J. Iturrioz).

También hay quienes no se dan por satisfechos con las escuetas denominaciones clásicas de las ciencias y de las artes, y tratan de darles un sentido más profundo, más recóndito o más alambicado, anteponiéndoles la preposición *meta*. De aquí resultan las palabras: *Metaciencias* (G. des Lauriero, G. Meinvielle), *Metamatemáticas* (A. Robinson), *Metapsicología* (Larroyo-Ceballos), *Metanoética* (A. Hayen), *Metaóntica* (A. Przywara), *Biótica* y *Metantrópica*, *Meterótica* (M. de Unamuno), *Metalenguaje* (R. Carnap), *Metalengua* (A. Crescini), *Metalógica* (M. L. Roure), *Metahistoria* («Ecclesia»), *Metapolítica* (M. Carlavilla), *Metageografía* (R. Gambino), *Metabló-*

nociones de Filosofía griega. Pero en este tiempo sobreviene un acontecimiento de importancia capital: la recuperación del *Corpus aristotelicum*, que irrumpió en Occidente junto con las obras de los filósofos musulmanes y judíos. Con esto volvía a llenarse el enorme vacío que la pérdida de la Filosofía griega había dejado durante siglos en el campo del saber, completándose y enriqueciéndose el esquema científico en un sentido parecido al que había tenido en Clemente de Alejandría: 1.º *Artes liberales*, como preparación para, 2.º, *Filosofía*, y ésta, a su vez, como preparación y auxiliar *(ancilla)* de, 3.º, *Ciencia sagrada*. Con esto vuelve a plantearse la vieja cuestión de la conciliación de los dos órdenes del saber, el natural (Filosofía) y el revelado. Además, la *Filosofía* ya no abarca, como en Grecia, todo el campo del saber, sino solamente una parte, que es la puramente humana y racional. Pero esta distinción no repercute en nada en la disgregación interna del campo de la Filosofía, ni se separan dentro de ella las «Ciencias» de la «Filosofía», sino que la última permanece siendo lo que era en Aristóteles, es decir, todo el conjunto del saber humano, estructurado en diversos planos (Física, Matemáticas, Teología), con numerosas subdivisiones dentro de los dos primeros, conforme a la diversidad de objetos que los especifican.

La distinción y subordinación entre los dos órdenes ontológicos, natural y sobrenatural, se refleja en la ordenación de los campos del saber, racional y revelado. La subordinación subsidiaria e instrumental de la Filosofía a la Ciencia sagrada determina el predominio de las partes que más directamente sirven para desempeñar esa función, descuidando el cultivo de otras menos aplicables a esa labor. Constituye una excepción el caso de San Alberto Magno, el cual mantiene una visión enciclopédica del saber, cultivando por igual las distintas ramas de la ciencia. Pero en general, y debido también a las circunstancias del tiempo ante el peligro del aristotelismo aviceniano y averroísta, prevalece la tendencia representada por San Buenaventura, Mateo de Aquasparta, Juan Peckham y Enrique de Gante, los cuales se esfuerzan por reducir cada

tica (L. van Acker), *Metaclínica* (V. E. Franck), *Metalógica* (J. Caramuel), *Metamétrica* (íd.), *Metajurídica* (T. Urdánoz), *Metafilosofía* (J. Macgregor), *Metaeclesiástica* (G. del Estal), etc. Lo que no sabemos es si con esos metarefuerzos logran alcanzar la «meta» de sus propósitos.

Heidegger preguntaba en una conferencia famosa: *¿Qué es Metafísica?* Pero, a la vista de lo que hoy día sucede, casi parece que cabría más bien preguntar: ¿Qué no es Metafísica? Por lo menos es evidente que en nuestros tiempos ha llegado a hacerse un uso abusivo y desorbitado de esa pa-

vez más el campo de la Filosofía a una función estrictamente instrumental, colocándola en un plano de absoluta inferioridad respecto de la Ciencia sagrada.

k) Santo Tomás conserva la misma visión integral y enciclopédica del saber que su maestro San Alberto. La distinción entre el saber racional (Filosofía) y el revelado (Ciencia sagrada) no constituye una antítesis, sino un conjunto armónico y complementario. Lo sobrenatural no anula lo natural, ni la revelación suprime ni menoscaba la razón [22]. Con esto el concepto de la Ciencia sagrada sufre una profunda transformación. Deja de ser una simple lectura y comentario de la Biblia, para adquirir categoría de una ciencia especial, en el sentido riguroso de la palabra, resultado de la combinación armónica de un elemento sobrenatural (la revelación y la fe) y otro natural y racional (la Filosofía). De aquí resulta la distinción específica de dos *Teologías*, una puramente filosófica, elaborada a la luz de la razón, y otra que es un producto de la alianza combinada de la razón y de la fe [23]. De esta manera, sin mengua de su dignidad y de sus respectivas autonomías, la ciencia puramente natural se subordina a la sobrenatural, la cual «utitur illis tamquam inferioribus et ancillis» [24]. Con esto el esquema integral del saber vuelve a tener un sentido muy semejante al que había tenido en Clemente de Alejandría, pero mucho más amplio y extraordinariamente enriquecido, tanto en el campo de la pura Filosofía como en el específico

labra, cuyo mejor remedio sería el retorno a la sencilla nomenclatura empleada por Aristóteles hace veinticinco siglos.

22 «Nam philosophia humana eas considerat secundum quod huiusmodi sunt, unde et secundum diversa rerum genera diversae partes philosophiae inveniuntur; fides autem christiana eas considerat, non inquantum huiusmodi..., sed in quantum divinam altitudinem repraesentant, et in ipsum Deum quoquomodo ordinantur... Nam philosophus argumentum assumit ex propriis rerum causis; fidelis autem ex causa prima... Nam in doctrina philosophiae, quae creaturas secundum se considerat et ex eis in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo; in doctrina vero fidei, quae creaturas nonnisi in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio Dei, et postmodum creaturarum» (CG II 2; *In Boeth. de Trin.* q.2 a.3).

23 «Theologus considerat creaturas, secundum quod a primo principio exierunt, et in finem ultimum ordinantur, qui Deus est. Philosophi enim creaturas considerant, secundum quod in propria natura consistunt, et passiones rerum inquirunt» *(In II Sent.* pról.).

«Aliae scientiae certitudinem habent ese naturali lumine rationis humanae, quae potest errare: haec autem certitudinem habet ese lumine divinae scientiae, quae decipi non potest» (ST I 5c).

«Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem» (ib. ad 2).

24 ST I 1,2; *In Ioannem* c.6 lect.1.

de la Teología cristiana, que Clemente apenas hizo más que vislumbrar.

l) En su debido lugar expondremos el hecho de la derrota circunstancial del tomismo y de sus consecuencias para el desarrollo armónico de la ciencia. El mal llamado nominalismo, que se define a principios del siglo XIV, es un resultado de múltiples factores, los cuales originan una profunda conmoción ideológica que afecta fuertemente al concepto de ciencia. Las ásperas controversias entre las escuelas y las condenaciones del aristotelismo averroísta repercuten profundamente en la desvalorización de la Filosofía, haciendo cundir la desconfianza en la eficacia de los procedimientos racionales para llegar a las realidades transcendentes. Con ello se minimiza la intervención de la razón en el campo de la Teología, tanto en la natural como en la cristiana, quedando desplazada la Filosofía hasta de su papel subordinado como «sirvienta» de la Teología. La desconfianza en la razón da origen a la descomposición en dos direcciones: una *fideísta*, de carácter místico, por la cual las tesis de alcance suprasensible se remiten a la Teología, en cuanto saber revelado, disminuyendo su elemento racional con la preponderancia de la autoridad y de la fe; y otra *empirista*, en la cual se recorta cada vez más la amplitud de las fronteras de la Filosofía con la desconfianza en los conceptos universales, haciéndola recluirse en la Dialéctica, en las Matemáticas, en los problemas morales y políticos y en las cuestiones de la Física de aquel tiempo, lo cual —como ha hecho notar P. Duhem—constituye las raíces del movimiento que poco más tarde dará origen al nacimiento de las ciencias experimentales. El resultado para la Filosofía es la ruptura del carácter armónico entre sus diversas partes, quedando reducida poco más que al cultivo desorbitado de la Dialéctica y a aquellas materias—Física, Matemática, Moral—en que no se veía un peligro inmediato de interferencias entre el orden de la razón y el de la fe.

La firmeza de la fe cristiana en esos siglos contribuyó a que de momento no se dejara sentir gran cosa el vacío que había dejado en el campo científico ese desplazamiento de la Filosofía racional. El acceso a las realidades transcendentes quedaba asegurado por medio de la fe, a la cual se adjudicaban en bloque todos los problemas que los nominalistas pensaban rebasar al alcance de las fuerzas de la razón. A los efectos destructores del nominalismo vino a sumarse la reacción antiescolástica del humanismo renacentista. Su desprecio de la Filosofía—que los humanistas no acertaron jamás a compren-

der—contribuyó a desvirtuar todavía más el concepto amplio y armónico de la ciencia.

m) Pero no tardó en sobrevenir otro cambio pendular. Con la decadencia de la Filosofía escolástica coincide, a partir del siglo XVI, el hecho importantísimo de la aparición de numerosas ciencias nuevas, fruto de la orientación experimental. Las ciencias exactas y naturales adquieren de pronto un auge insospechado, en fuerte contraste con el carácter especulativo de la escolástica medieval, y especialmente con las sutilezas dialécticas del nominalismo. Sucesivamente van surgiendo la *Astronomía* con Copérnico, la *Mecánica* celeste con Kepler, la *Física matemática* con Galileo y Newton, la *Hidráulica* y la *Optica* con Leonardo de Vinci, el *Algebra* con Francisco Viète y Nicolás Tartaglia, la *Cosmografía* con Martín Behaim y Gerardo Kremer (Mercator), la *Mineralogía* con Jorge Agrícola, la *Botánica* con Andrés Cesalpini, la *Anatomía* con Andrés Vésale y Gabriel Fallopio, la *Geometría analítica* con Descartes. Y más tarde la *Biología* con Haller, Javier Bichat y Claudio Bernard; la *Química* con Lavoisier, la *Paleontología* con Cuvier, la *Psicología experimental* con Guillermo Wundt, y así otra serie interminable de conquistas científicas hasta llegar a nuestros días.

n) Pero este hecho admirable, por el cual el hombre entró en posesión de vastas regiones inexploradas en el campo de la realidad, tuvo una repercusión lamentable en el concepto de ciencia, determinando un curioso fenómeno de desdoblamiento. Así es como se incuba poco a poco la nueva modalidad del concepto de Filosofía, que cuajará en las *Críticas* de Kant y después en el movimiento positivista del siglo XIX. Se disgregan las «Ciencias» y la «Filosofía». A las primeras les corresponderá el campo firme y seguro de lo experimental, de lo observable, de lo mensurable, atribuyéndoles por antonomasia el carácter «científico», en el sentido fuerte de la palabra. Sin embargo, ni la euforia producida por los asombrosos descubrimientos en ese campo, ni tampoco las aceradas críticas de Kant pudieron impedir que la inteligencia humana se siguiera planteando las cuestiones insoslayables acerca de la realidad transcendente, de lo absoluto y de las últimas razones de ser de las cosas. Pues bien, todo esto es lo que se adjudicó en bloque a cuenta de la «Filosofía» o de la «Metafísica».

o) Es fácil ver que con esto la palabra «Filosofía» sufre un nuevo desplazamiento, perdiendo el sentido amplio que había tenido en la Antigüedad y en la Edad Media, como sinónima de «Ciencia», en toda la extensión de sus diversas

partes, quedando reducida esta vez a llenar el hueco que había dejado la supresión de la fe cristiana y de la Teología medieval. De esta manera quedan contrapuestas las «Ciencias» y la «Filosofía», asignando a la segunda la función específica de ocuparse de las realidades absolutas y transcendentes, es decir, de lo que en otros tiempos constituía el objeto propio que se atribuía a la Teología. Con lo cual «Filosofía» y «Metafísica» son para muchos cosas equivalentes.

Pero lo cierto es que, a pesar de las invectivas de los positivistas y de todas sus declaraciones de agnosticismo, esos temas han seguido y siguen tentando a los pensadores de nuestro tiempo. Basta una ligera ojeada a la multitud de los sistemas «filosóficos» que pululan después de Kant para ver que la inteligencia humana no se da por vencida en su anhelo incoercible de buscar un camino de acceso a lo absoluto. No importan las discrepancias sobre la diversidad de métodos elegidos para elevarse a lo transcendente o para lograr esa visión generalísima cósmica o supercósmica de la realidad, en la cual se hace consistir la «Filosofía». Unos filósofos serán partidarios del racionalismo, otros del idealismo, otros del irracionalismo, del sentimentalismo, del fideísmo; otros adoptarán una actitud escéptica o agnóstica de fracaso, de desengaño o de impotencia. Lo cierto es que, llámese como se llame la ciencia que trata de abordarlo, el viejo, o por mejor decir, el eterno problema de la realidad transcendente sigue en pie, como un inquietante signo de interrogación abierto ante la inteligencia del hombre.

Tenemos, pues, que la palabra «Filosofía» ha recibido a lo largo de la Historia los sentidos más diversos, oscilando entre abarcar como sinónima de «Ciencia» toda la realidad con sus diversas partes (Filosofía griega) hasta ser considerada, con más o menos autonomía, como un auxiliar humano de la ciencia sagrada (Edad Media), para volver en los tiempos modernos a intentar llenar el enorme hueco originado por el desplazamiento de la Teología medieval, cuajando en su contraposición a las «ciencias». Es lo que intentamos expresar en el siguiente cuadro sinóptico:

	Platón	Jenócrates	Aristóteles	Estoicos	Roma
Revelación (Fe)	—	—	—	—	—
— Razón (Filosofía) Enseñanza superior	Dialéctica Matemáticas Artes mecánicas	Dialéctica Matemáticas Física	Teología Matemáticas Física	Etica Física Dialéctica	Etica — —
Enseñanza elemental	Disciplinas encíclicas	Disciplinas encíclicas	Disciplinas encíclicas	Disciplinas encíclicas	Artes liberales

Clemente de Al.	Orígenes	San Isidoro	Avicena	Santo Tomás
Gnosis Fe	Contemplación Gnosis Fe	Fe	Fe (Corán)	Mística (contemplación) Fe
Etica Física Lógica	Etica Física Lógica	Moral (Proverbios) Física (Génesis) Lógica (Cantar de los Cantares)	Metafísica Matemáticas Física	Teología escolástica Teología natural Matemáticas Física
Disciplinas encíclicas	Disciplinas encíclicas	Artes liberales	Artes liberales	Artes liberales

Nominalistas	Kant	Positivistas	Hegel
Mística Fe (Teología)	—	—	—
—	«Metafísica»... { Teodicea, Cosmología, Psicología }	«Filosofía»-«Metafísica»	Filosofía (Espíritu) = Idea
Matemáticas Física	Física..... } Ciencias Matemáticas.. }	Física..... } Ciencias Matemáticas.. }	Ciencias (Naturaleza)
Artes liberales (Dialéctica)	Enseñanza media Enseñanza elemental	Enseñanza media Enseñanza elemental	Enseñanza media Enseñanza elemental

Bergson	Marxismo	Heidegger
	—	—
Filosofía = (Vida) Ciencias	Filosofía = (Materia) Ciencias	Filosofía = (Ser-Nada) Ciencias
Enseñanza media Enseñanza elemental	Enseñanza media Enseñanza elemental	Enseñanza media Enseñanza elemental

3. **Noción realista.**—A primera vista parece que la noción de Filosofía debía ser de una claridad meridiana. Nadie puede dudar de su existencia, pues hace veinticinco siglos por lo menos que está presente en la historia de la cultura. Pero también es indudable que en realidad lleva otros tantos sobre el tapete de las discusiones, sin que hasta ahora hayan conseguido ponerse de acuerdo sus cultivadores ni en cuanto a su noción ni menos todavía en cuanto a su división y a la función que corresponde en concreto a cada una de sus partes.

Y no es, ciertamente, porque no abunden, en sintomática proliferación, libros, artículos y estudios en que reiteradamente aparece el tema: *¿Qué es Filosofía?* Lo malo es que ese interrogante se sigue contestando de las maneras más diversas. Sería sumamente difícil extraer un concepto claro de tantas opiniones discordantes. Pero quizá contribuirá a esclarecerlo un poco el fijarnos en las nociones de realidad y de ciencia, tal como hace muchos siglos fueron elaboradas por Aristóteles y Santo Tomás.

Un concepto realista del saber se apoya en dos postulados fundamentales: Primero, existe una realidad. Segundo, podemos conocerla. La ciencia es el resultado, la victoria en la gran batalla que mantiene la inteligencia humana para la conquista de la verdad, que es lo mismo que decir del conocimiento y el dominio de la realidad. En esa magna batalla, que durará tanto como la existencia de la Humanidad sobre la tierra, los objetivos son tan numerosos y variados como la infinita diversidad de los seres.

Toda la realidad es objeto de conocimiento y, por lo tanto, de ciencia. La ciencia aspira a obtener un conocimiento de las cosas cuya amplitud y variedad corresponda exactamente a la de la misma realidad, aunque no todos los objetos reales puedan llegar a ser conocidos de la misma manera y con el mismo grado de certeza.

En la ciencia lo que manda, ante todo, es la realidad, que es lo que toda ciencia que se precie de tal debe aspirar a conocer. La ciencia no tiene que elaborar sus *objetos*, como pretende el idealismo, porque todos ellos están ahí, presentes y reales fuera de nuestra inteligencia, desde que Dios los creó. Los objetos de la ciencia son ni más ni menos que todos los seres de la realidad. Lo que necesita la inteligencia humana es elaborar los *conceptos* representativos de esos seres, los cuales podrán ser directos, positivos, fijos, estables y universales de aquellos seres que caen dentro del ámbito propio de nuestro entendimiento, como son todas las entidades móviles y contingentes del mundo

físico; e indirectos y analógicos, es decir, fundamentalmente negativos, de las realidades trascendentes, que, como Dios, exceden la capacidad de nuestra aprehensión directa.

Pero nuestra ciencia no termina en el concepto, sino en la realidad. El concepto no es un término, sino un medio *quo* o *in quo* conocemos la realidad. En el idealismo, el proceso parte del concepto para llegar a los seres. En el realismo partimos de los seres para llegar a sus conceptos.

a) *Pluralidad y jerarquía de los seres.*—No hay un solo Ser, como pretendía Parménides. El Ser único, inmóvil e indiferenciado, no es más que un concepto, una pura abstracción. No existe un Ser único, sino muchos seres, múltiples, diversos, particulares, los cuales se distinguen entre sí por razón de sus formas, las cuales son el elemento propio y distintivo que determina sus esencias, y que coloca a cada uno en el grado que le corresponde en la escala jerárquica de la realidad [25].

Tanto Aristóteles como Santo Tomás tienen un profundo sentido de la pluralidad y diversidad de los seres, pero también de la ordenación jerárquica en que se van sucediendo en progresión ascendente por razón de la perfección de sus formas. En el grado más ínfimo de ser, la materia prima, pura potencia en el orden físico y mínima expresión de la realidad. Y en la cumbre de todos los seres, la realidad suprema y perfectísima de Dios, ser trascendente que, a diferencia de todos los anteriores, cae fuera del alcance directo de nuestros medios cognoscitivos, tanto sensitivos como intelectuales. Y entre ambos extremos, el maravilloso despliegue de la infinita variedad de los seres del mundo físico—materiales, vivientes, vegetativos, sensitivos, racionales, espirituales—, mezcla de acto y potencia, de materia y forma, de perfección e imperfección, de permanencia

25 «In actibus autem formarum, gradus quidam inveniuntur. Nam *materia prima* est in potentia primum ad formam *elementi;* sub forma elementi existens, est in potentia ad formam *mixti*, propter quod elementa sunt materia mixti; sub forma autem mixti considerata, est in potentia ad *animam vegetabilem;* nam talis corporis anima actus est. Itemque anima vegetabilis est in potentia ad *sensitivam*, sensitiva vero ad intellectivam... Ultimus igitur generationis totius gradus est *anima humana*, et in hanc tendit materia sicut in ultimam formam. Sunt ergo *elementa* propter *corpora mixta*, haec vero propter *viventia*, in quibus *plantae* sunt propter *animalia*, animalia propter *hominem;* homo enim est finis totius generationis» (CG III 22). Es fácil prolongar esta escala, completándola con las almas separadas, los ángeles y Dios, Ser supremo y trascendente (cf. *In Ethic* I lect.1 n.1-2; CG III 97).

«Unde in rebus naturalibus gradatim species ordinatae esse videntur: sicut *mixta* perfectiora sunt *elementis*, et *plantae* corporibus *mineralibus*, et *animalia* plantis, et *homines* aliis animalibus; et in singulis horum una species perfectior aliis invenitur» (ST I 47,2).

y movilidad [26]. Hay también realidades matemáticas, psicológicas, morales, estéticas, sociales, políticas, etc., que constituyen otros tantos objetos de ciencia. Podemos representar la escala de los seres de la siguiente manera:

A) Simple. Acto puro. Forma pura..... *Dios.*
B) Compuestos de acto y potencia, de esencia y existencia:
  1) Subsistentes (formas separadas de la materia).. *Almas separadas.*
  2) No subsistentes (formas unidas a la materia): Entes móviles:
    a) Vivientes:
      1) Racionales (forma espiritual)..... *Hombres.*
      2) No racionales (forma inmaterial):
        α) Sensitivos..... *Animales.*
        β) No sensitivos..... *Vegetales.*
    b) No vivientes (formas materiales)..... *Minerales.*

La perfección ascendente de sus formas es lo que determina el grado que cada sustancia ocupa en la escala de los seres. De aquí que las ciencias, que tratan de averiguar las esencias de las cosas, deban fijarse, sobre todo, en su elemento distintivo, formal, que es lo que define su grado de perfección en la escala de los seres.

b) *Partes de la ciencia.*—La ciencia es una entidad real, pero no *natural*, en el sentido de que se encuentre ya hecho, existente como tal en la naturaleza, sino *artificial*, que es necesario elaborar por el esfuerzo de la inteligencia humana. No existen la Ciencia ni la Filosofía en sí mismas, concebidas a la manera platónica, como si fuesen entidades subsistentes. Solamente existen como accidentes, como hábitos intelectuales adquiridos, que se sustentan en las inteligencias individuales, que les sirven de sujeto. La Ciencia no es una entidad sustancial, sino accidental, un modo de conocimiento, un hábito intelectual adquirido y elaborado artificialmente por el esfuerzo de la inteligencia humana. Es una entidad accidental que pertenece al predicamento de cualidad, y, en concreto, a la especie de cualidad llamada *hábitos*.

Pues bien, siendo la ciencia un hábito, o si se quiere una virtud intelectual, el criterio para su división debe ser idéntico

[26] «Sicut Philosophus dicit in septimo de Historiis animalium, natura ex inanimatis ad animata procedit paulatim, ita quod genus *inanimatorum* prius invenitur quam genus *plantarum*... Et similiter a plantis ad *animalia* quodam continuo ordine progreditur: quia quaedam animalia immobilia, quae scilicet terrae adhaerent, parum videntur a planti differre. Ita etiam et in progressu ab animalibus ad *hominem*, quaedam inveniuntur in quibus aliqua similitudo rationis apparet» *(In De mem. et rem.* lect.1 n.298).

al que se utiliza para distinguir los hábitos y las virtudes, los cuales se diversifican por razón de sus objetos formales. «Hay tantas clases de Filosofía como de sustancias», dice Aristóteles [27]. Y Santo Tomás expresa lo mismo, diciendo: «Scientiae secantur quemadmodum et res, nam omnes habitus distinguuntur per obiecta, ex quibus species habent» [28]. Es una actitud realista ante el problema de la ciencia, la cual debe elaborarse siempre en estrecho contacto con la realidad que trata de conocer y dominar.

En un concepto realista de la ciencia, el orden del saber debe corresponder y ajustarse lo más perfectamente posible al orden de los seres, tal como existen en la realidad. Es absolutamente ilegítima la pretensión que Kant expresa en su famoso «giro copernicano». No se rigen los objetos por el entendimiento, sino que es el entendimiento el que tiene que regirse por la naturaleza de los objetos. Y así las partes de la ciencia deben articularse en una correspondencia lo más exacta posible a los distintos modos de seres, tal como son y existen en la realidad.

Pues bien, el concepto de una realidad, compuesta por una multitud de seres muy distintos entre sí, que se escalonan en orden de perfección por razón de sus esencias y de sus formas determinantes y distintivas, es en Aristóteles y en Santo Tomás el fundamento de su concepto de la ciencia y de una ordenación realista de los grados del saber [29].

El campo de la ciencia es tan amplio y variado como el del ser. Dios, el mundo y el hombre es el grandioso abanico de temas variadísimos desplegados ante la curiosidad insaciable de la inteligencia humana, y que nunca conseguirán agotar los esfuerzos acumulados de los sabios hasta el fin de los siglos. A cada uno de esos campos vastísimos de la realidad, en cada uno de los cuales pueden subdistinguirse a su vez otros múltiples aspectos, responden en el esquema aristotélico otros tantos

[27] *Met.* IV 1,1004a3; *De Anima* III 8,431b24.

[28] *In De Gen. et Corr.* I proemio. «Hic ostendit partes philosophiae... et dicit quod tot sunt partes philosophiae, quot sunt partes substantiae» *(In Met.* IV 2 n.563). «Unde et secundum diversa rerum genera diversae partes philosophiae inveniuntur» (CG II 2). «Cum autem distinguuntur scientiae ut sunt habitus quidam, oportet quod penes obiecta distinguantur, id est, penes res, de quibus sunt scientiae; et sic distinguuntur hic et in VI *Metaphysicorum* tres partes philosophiae speculativae» *(In Boeth. de Trin.* q.5 a.1,1).

[29] El concepto jerárquico y ascendente de los seres y de las ciencias se refleja en la distribución que hace Santo Tomás de los tratados del *corpus aristotelicum* (cf. *In Physic.* I 1 n.5; *In De Caelo et mundo* I proem.; *In De sensu et sensato* I 1 n.1-6).

objetos que especifican y distinguen otras tantas ciencias diferentes.

Pues bien, dada la variedad de las realidades sobre que versa, la ciencia no puede ser un saber unitario ni homogéneo. No hay una sola ciencia, un solo hábito intelectual unitario, sino muchas ciencias, o, por lo menos, muchas y muy diversas partes de la ciencia, en conformidad con las múltiples modalidades que reviste la riquísima variedad de los seres, los cuales tienen naturalezas, propiedades y caracteres sumamente distintos. Por esto carece de fundamento la pretensión del racionalismo cartesiano, que afirmaba la unidad de la ciencia por razón de la unidad de nuestra inteligencia. Descartes abrigó la ilusión de lograr la triple unidad de ciencia, de método y de certeza, pretendiendo conseguir en todas las materias científicas el mismo grado de exactitud que en las matemáticas [30]. Ciertamente que nuestro instrumento racional es uno solo. Pero la diversidad de los objetos sobre que versa requiere una aplicación distinta, acomodada en cada caso a su naturaleza peculiar, y hemos de contentarnos con los resultados posibles en cada campo.

Así, pues, de la diversidad real de los objetos (objeto material) y del distinto modo de considerarlos (objeto formal) se origina la distinción en nuestra inteligencia de tantos hábitos mentales (ciencias) cuantos son los objetos a que se aplica y las distintas formalidades que en ellos considera. Pero teniendo siempre en cuenta que en la distinción de las ciencias prevalece la consideración formal sobre el objeto material, el cual puede ser considerado bajo distintos aspectos y dar origen a distintas clases de ciencias. «Diversa ratio congnoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eamdem enim, conclusionem demonstrat astrologus et naturalis, puta quod terra est rotunda: sed astrologus per medium mathematicum, idest a materia abstractum; naturalis autem per medium circa materiam consideratum» [31].

Por ejemplo, el ente móvil puede ser considerado, en cuanto ser, por la Filosofía primera; en cuanto móvil, por la Física; en cuanto vivo, por la Biología. El hombre, en cuanto ser, por

[30] «Ainsi toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduissent à trois principales, à savoir, la Médicine, la Mécanique et la Morale» (DESCARTES, AT IX 2,14).

Descartes no conoce todavía la distinción entre «ciencias» y «filosofía». Para él la segunda es el «conocimiento perfecto de todas las cosas que el hombre puede saber, tanto para la conducta de su vida como para la conservación de su salud y la invención de las artes».

[31] SANTO TOMÁS, ST I 1,1c.

la Filosofía primera; en cuanto material, por la Física y la Química; en cuanto vivo, por la Biología y la Psicología; en cuanto ciudadano, por la Política; en cuanto libre y responsable de sus acciones, por la Moral y el Derecho, etc. Los conceptos mentales pueden ser considerados, en cuanto seres, por la Filosofía primera; en cuanto productos vitales de la inteligencia humana, por la Psicología; en cuanto a su orden en juicios y raciocinios, por la Lógica; y en cuanto a su verdad o falsedad como signos representativos de la realidad, por la Crítica, etc.

De esta manera resulta posible una articulación paralela de la realidad y de la ciencia en una escala jerárquica que comienza desde los seres más imperfectos del mundo material y va ascendiendo hasta rematar en la cúspide de la realidad trascendente de Dios, sobre el cual versa la Teología, que es la ciencia suprema por razón de la suma dignidad de su objeto.

Dejamos para sus propios lugares las innumerables variantes acerca de las divisiones del saber. Solamente aludiremos al concepto que inicia Descartes con su teoría de las ideas claras y distintas como criterio y fundamento de la ciencia. La distinción de estas ideas en tres clases da origen a las tres partes de la filosofía cartesiana: *Psicología* (idea del yo pensante), *Teología* (idea de lo perfecto e infinito), *Física* (idea de la extensión). Esta división es recogida por Wolff, que la incluye en su partición de la «Metafísica» especial, distribuyéndola en tres ciencias: *Cosmología*, *Psicología* y *Teodicea*, división que ha sido aceptada como legítima incluso por algunos escolásticos.

Kant abordó el problema de la ciencia tal como lo encontró planteado en las dos corrientes de pensamiento predominantes en su tiempo, el racionalismo cartesiano-wolffiano (dogmatismo) y el empirismo inglés. Pero Kant ignoraba la solución escolástica y tampoco conocía a fondo la filosofía griega. Su actitud hay que definirla en función de los elementos inmediatos de la filosofía de su tiempo, tal como los encuentra en Wolff, Newton y Hume. En este supuesto es como hay que entender la posición de Kant en su *Crítica de la Razón Pura*, para apreciar su sentido, su alcance y su valor. Representamos la división kantiana en el siguiente esquema:

FACULTADES COGNOSCITIVAS:	CIENCIAS:
1.º *Sensibilidad* (Estética transcendental) = *Matemáticas*..	*Geometría* (forma «a priori» de espacio). *Aritmética* (forma «a priori» de tiempo).
2.º *Entendimiento* (Analítica transcendental) = *Física* (formas «a priori»: categorías esquematizadas).	
3.º *Razón* (Dialéctica transcendental) = *Metafísica*.... (formas «a priori»: categorías puras).	*Teodicea*. *Cosmología*. *Psicología*.

Como se ve, Kant hace una mescolanza entre la división escolástica de la Filosofía y la de la «Metafísica», tal como la encuentra en Wolff. Conserva los dos primeros planos de la división tradicional, aunque invirtiendo el orden. En el primero coloca las *Matemáticas* (sensibilidad), y en el segundo la *Física* (entendimiento) entendida a la manera newtoniana, que para él constituía el ideal supremo de ciencia. Pero en el tercero, correspondiente a la razón, sitúa lo que él llama *Metafísica*, asignándole las tres partes de la división wolffiana: *Cosmología*, *Psicología* y *Teodicea*. Separa la *Física* de la *Cosmología*.

No es éste el momento de poner de relieve los fallos fundamentales del concepto kantiano de la ciencia. Nos limitamos a reconocer el mérito de su crítica de la falsa posición cartesiana, haciendo ver la imposibilidad de construir una ciencia realista partiendo de conceptos mentales *a priori*. Esa crítica fue interpretada como una demolición completa del edificio «metafísico», y dio origen a la orientación positivista, en que solamente se admite como ciencia aquello que esté apoyado en la experiencia sensible. Es la actitud que prevaleció en el siglo pasado, aceptando únicamente como ciencias las experimentales y las matemáticas, o sea los dos órdenes admitidos como científicos por Kant, y relegando a la categoría de seudociencia todo lo que el mismo Kant involucra bajo la denominación, absolutamente inadecuada, de «Metafísica», palabra que, sin embargo, ha sido revalorizada por la filosofía poskantiana, empleándola pródigamente, con la más abigarrada variedad de sentidos.

4. **La «Filosofía» y las «Ciencias».**—Los antiguos planteaban la pregunta: *¿Qué es Filosofía?*, entendiendo por ella, sin más, el problema de la ciencia, o sea el modo como se logra un saber cierto, fijo, estable, necesario y universal, contrapuesto al saber vulgar, variable, más o menos ligado a las modalidades y vaivenes de la percepción sensitiva. Era una

exposición sencilla, natural y legítima. Para los antiguos, σοφία y φιλοσοφία eran una misma cosa, con distintos nombres, que no se diferenciaban más que en añadir al primero el prefijo φίλος, bien con un sentido de modestia, como en Pitágoras y Platón, o con un leve matiz escéptico de socarrona ironía, como en Sócrates.

El problema de la ciencia es un problema real y verdadero, que se plantea por el hecho de la existencia de esa modalidad de nuestro conocimiento intelectual por medio de conceptos abstractos, universales, fijos y necesarios, en contraposición con la movilidad y la contingencia de los seres del mundo físico y de nuestras percepciones sensibles inmediatas.

M. Jourdain quedó admirado cuando se enteró de que hablaba en prosa sin darse cuenta. Algo de eso nos pasa a todos cuando nos percatamos de que pensamos y hablamos necesariamente con conceptos y palabras abstractas y universales. Basta abrir cualquier diccionario para encontrar un catálogo alfabético de palabras, las cuales no son otra cosa que signos universales de conceptos universales—mesa, casa, hombre, nacer, andar, dormir, etc.—. Queramos o no, consciente o inconscientemente, pensamos y hablamos siempre en abstracto y en universal.

Así perduró largos siglos el concepto de «Filosofía» como idéntico al de «Ciencia», con la única diferencia de que en el cristianismo a esa ciencia puramente natural y racional se superpone la Teología, en cuya constitución entra un elemento sobrenatural, que es la revelación y la fe.

Ni los griegos, ni los latinos, ni los musulmanes, ni los escolásticos medievales conocieron semejante distinción entre «Ciencias» y «Filosofía», como si se tratara de dos órdenes distintos del saber.

Todavía en el siglo XVII, incluso fuera de la escolástica, subsiste el concepto de la unidad de Ciencia y Filosofía. Descartes identifica ambas cosas cuando compara la Filosofía a un árbol cuyas raíces son la Metafísica; el tronco, la Física, y las ramas, las restantes ciencias particulares. Newton titula su libro *Philosophiae naturalis principia mathematicae*. Y los textos escolásticos de los siglos XVII y XVIII, por ejemplo, los de Goudin, Mailhat, Anagni, Roselli, Guevara, Froilán Díaz, Briz, etc., se atienen al esquema tradicional, incluyendo el estudio de la Física y de las Matemáticas dentro del cuadro general de la Filosofía.

Pero, por una parte, el descuido de los escolásticos en seguir el desarrollo de las ciencias modernas, y por otra el des-

interés de sus adversarios hacia otras ramas más especulativas que las que ellos cultivaban, y en ambos casos la ignorancia recíproca de los campos científicos fuera de la propia especialidad, han tenido por resultado un hecho que habría llenado de asombro a Aristóteles, San Alberto Magno y Santo Tomás. Es la disociación de ramas de la ciencia que hasta entonces habían constituido un todo unitario, las cuales se desdoblan en dos aspectos distintos: uno racional o «filosófico», y otro experimental o «científico». Con esto se inicia la ficticia separación entre «Ciencias» y «Filosofía», como si se tratara de dos órdenes completamente distintos del saber. Quedan así constituidas dos Físicas: una «filosófica» (Cosmología) y otra «científica» o experimental; y dos Psicologías: una especulativa o «filosófica» y otra experimental o «científica». Lo mismo pudo haber sucedido con la Astronomía, a no ser porque las teorías de Copérnico dieron el golpe de gracia a los antiguos conceptos del Universo [32].

Esa contraposición ha cuajado en los programas oficiales de enseñanza. En nuestras Universidades hay Facultades de Ciencias y Facultades de Filosofía. Y los alumnos que acuden a cada una de ellas están convencidos de que cursan materias específicamente distintas de las de la otra.

Pero lo más extraño es que quienes más han contribuido a consolidar ese desdoblamiento o esa disgregación que tan poco les favorece, pues fue inventada contra ellos, y que además carece de todo fundamento en los principios y en la tradición aristotélico-tomista, han sido los mismos escolásticos, los cuales en sus textos de Filosofía se esfuerzan por buscar criterios para justificar la distinción entre esos dos pretendidos órdenes del saber, el «científico» y el «filosófico».

Si esto han hecho los escolásticos por su parte, nada tiene de extraño que los «científicos» hayan hecho otro tanto por la suya, llegando a considerar como dos campos completamente distintos, de un lado las ciencias experimentales y exactas, que

[32] El P. Antonio Goudin dice en la introducción a su curso de Filosofía: «Nec praetermittam ea vel inventa vel experimenta quibus solentes viri nostris temporibus physicam exornaverunt, easque quaestiones quae nunc inter recentiores vigent» *(Philosophia iuxta inconcussa tutissimaque D. Thomae dogmata* [Orvieto 1859] p.1).

Sobre las relaciones entre la Filosofía y las ciencias cf. FERNÁNDEZ ALONSO, A., O. P., *Scientiae et Philosophia secundum S. Albertum Magnum:* Angelicum 13 (1936) 24-59; *El concepto antiguo y tradicional de Filosofía:* «Cartesio», Riv. Fil. Neosc. (Milán 1937) 353-374; *Naturaleza y unidad de la ciencia humana en la Filosofía moderna y en el tomismo:* Ciencia Tomista (1938) 327ss; G. FRAILE, O. P., *La forma en los seres no vivientes y vivientes:* II Semana de Filosofía (Madrid 1957) 77-116.

para ellos constituyen las únicas verdaderas ciencias, en el sentido estricto de la palabra, y de otro una cosa rara, abstracta, nebulosa, que es la «Filosofía»; y por encima de ambas otra cosa más nebulosa todavía, que es la «Metafísica». De esta manera, desde hace dos siglos, las «Ciencias» y la «Filosofía» aparecen cada vez más distanciadas, como si fuesen dos órdenes completamente distintos del saber, en contra de la tradición y, lo que es peor, en contra de la realidad.

Algunos autores presentan este problema como si se tratara de un proceso de separación de las ciencias particulares como partes que se disgregan de un todo, el cual sería la Filosofía. La Filosofía vendría a ser algo así como una metrópoli de la cual se van emancipando las colonias, o como la casa del padre de familia después que se van casando los hijos, o como un nido del cual se han escapado los pájaros. El resultado es un desdoblamiento, en que por una parte queda la «Filosofía», con sus fronteras cada vez más menguadas y desmanteladas, y por otra las «Ciencias», cada una de las cuales se desarrolla con existencia autónoma. ¿Qué le queda todavía a la «Filosofía» después de ese proceso de emancipación de las «Ciencias»? Apenas las Ciencias generales (Filosofía primera, Lógica) y algunas particulares, como la Teología, la Gnoseología y la Moral, en espera de que también a éstas les llegue la hora de la separación [33].

Pero este proceso ficticio, aunque tenga alguna apariencia de corresponder a la realidad, en el fondo no hace más que reflejar la confusión originada por el dualismo de denominaciones—Ciencia y Filosofía—para expresar lo que en realidad es una misma cosa.

Sin embargo, esa contraposición tiene otro fundamento aparente, basado en la distinción de un doble orden de realidades: las pertenecientes al mundo físico, que están dentro del alcance directo de nuestros medios cognoscitivos, y las trascendentes, que quedan fuera de la percepción inmediata de nuestros sentidos y de nuestra razón. Con esto, como ya hemos sugerido, el problema adquiere una modalidad ontológica y gnoseológica, reservando más el nombre de *Ciencia* para todo cuanto cae dentro de nuestro conocimiento directo, sen-

[33] «La science-philosophie primitive apparait alors comme une sorte de nébuleuse dont se détachent, telles des planètes, une à une et chacune en son temps, les diverses sciences...» (E. BAUDIN, *Introduction générale à la philosophie* [París 1927] I p.89); GARCÍA MORENTE, M.-ZARAGÜETA, J., *Fundamentos de Filosofía* (Madrid 1943) p.15-24. «... La realidad metafísica, o a la teoría del conocimiento, campos específicos de la filosofía» (J. IRIARTE, S. I.: Pensamiento 17 [1961] p.496).

sitivo o racional; y el de *Filosofía* para todo aquello que requiere otros procedimientos más indirectos de acceso, por razón de su misma naturaleza trascendente. Pero esta distinción no aclara nada el problema, pues solamente consiste en restringir una denominación, de suyo amplia y total, a lo que constituye una de las partes de la ciencia dentro del esquema clásico (Teología), dándole además un sentido cargado de agnosticismo.

El origen remoto de esta disociación surge dentro de la misma escolástica (nominalismo). El origen próximo es más reciente, y podemos señalarlo en el hecho mismo del nacimiento y desarrollo de las ciencias experimentales, coincidente con la decadencia de la escolástica y con la debilitación del sentimiento religioso en el Renacimiento. Pero fue Kant el primero que dio estado teórico a la cuestión en su *Crítica de la Razón Pura.*

Kant es el punto central de una encrucijada en la cual convergen, por una parte, la línea del racionalismo continental, que va de Descartes a Wolff, y, por otra, la del empirismo inglés, que arranca en Bacon y desemboca en Hume. Y a partir de Kant se separan en movimiento divergente las líneas del idealismo y del positivismo, con sus innumerables ramificaciones hasta nuestros días.

Kant se propuso superar la antinomia entre el racionalismo cartesiano, que pretendía construir la ciencia partiendo de unas cuantas ideas universales mediante una serie ordenada de deducciones de tipo matemático («juicios analíticos»), y el particularismo de los empiristas, que se atenían al testimonio de los sentidos prescindiendo de todo elemento necesario y universal («juicios sintéticos *a posteriori*»). Como solución propone una síntesis, en la cual deben entrar, a la vez, un elemento empírico como «materia» y otro elemento subjetivo como «forma», el cual confiere al primero la necesidad y la universalidad («a priori»). El resultado son los «juicios sintéticos *a priori*», los cuales, según Kant, constituyen la base de toda verdadera ciencia.

En el fondo, el problema que abruma las páginas de la *Crítica de la Razón Pura* es la misma vieja cuestión que había preocupado a Heráclito y Parménides, y había hallado su solución en Sócrates, Aristóteles y Santo Tomás. Es el problema de la validez y necesidad de nuestros conceptos universales, base de la ciencia. Kant vio perfectamente la insuficiencia de las dos actitudes contrapuestas, el racionalismo cartesiano y el empirismo inglés. Se dio cuenta de la necesidad de una es-

trecha colaboración entre los sentidos y el entendimiento para la constitución de un saber científico, realista y objetivo, y a la vez necesario y universal. Todo nuestro conocimiento viene de la experiencia sensible. Los datos empíricos carecen de necesidad y universalidad. A su vez, los conceptos puros del entendimiento (categorías), desligados de la experiencia, carecen de contenido, son vacíos. Pero la síntesis kantiana tiene el gravísimo defecto de no ser una verdadera síntesis, sino una simple yuxtaposición de datos y formas *a priori* en el «fenómeno», y de fenómenos y categorías en el «objeto», con lo cual, por una parte, queda intacta la particularidad de los datos y de los fenómenos, y por otra no se da contenido real a la actividad intelectiva. Además, su planteo «trascendental» del problema, fijándose en las condiciones de posibilidad del conocimiento científico («¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?»), minimiza todavía más lo que pudiera tener de acertado el propósito de Kant, derivando hacia una actitud formalista en que el realismo es sustituido por el logicismo. No se trata de conocer las *cosas* tal como son en la realidad, sino solamente de analizar el modo de funcionar nuestras facultades cognoscitivas. Con lo cual la Filosofía deja de ser una ciencia del ser y de la realidad y se convierte en una especie de Ciencia de la ciencia; es decir, queda relegada a un aspecto de la lógica, al cual se da el nombre de Crítica. De hecho a esto quedó reducida la labor de Kant, mucho más demoledora que constructiva, pues la segunda fase nunca llegó a realizarla, a no ser que haya que considerar como un conato, desde luego insuficiente, los desordenados apuntes del *Opus posthumum*.

La actitud kantiana tiene un valor circunstancial. Kant se mueve en un horizonte muy estrecho. Hay que entenderla referida a la ficticia antítesis provocada por el racionalismo cartesiano y el empirismo inglés. Pero Kant no logra ni una conciliación, ni menos una superación, pues esa antítesis se repite, agravada, en el idealismo y el positivismo. El idealismo (Fichte, Schelling, Hegel) no se resigna a renunciar a la «Metafísica» ni al conocimiento de la «cosa en sí», y trata de desentrañar el «Absoluto» por medio de procedimientos puramente racionales. El positivismo, como reacción, relega el «Absoluto» a la región de lo incognoscible y lo asigna como objeto a la «Metafísica», ateniéndose tan sólo al campo de los hechos particulares y de lo experimentable, al cual delimita el ámbito del único saber que considera cierto, verdadero y científico. Y entre la «Ciencia» y la «Metafísica» coloca la «Filosofía», la cual, según los positivistas, carece de objeto propio

y solamente tiene por misión unificar y coordinar entre sí las ciencias particulares.

Así, pues, según Augusto Comte, a la «Filosofía» le corresponde unificar el saber, reflexionando sobre las ciencias particulares, determinando su orden y su conexión [34]. Según H. Spencer, «la especie más humilde de conocimiento es el saber no unificado; la *Ciencia* es el saber parcialmente unificado; y la *Filosofía*, el saber completamente unificado» [35]. Para Guillermo Wundt, la «Metafísica» y la «Filosofía» son las ciencias de los principios generales, y de ellas los toman las ciencias *formales* (Matemáticas) y las *reales*, que a su vez se dividen en *ciencias de la naturaleza* y *ciencias del espíritu*. Cosa semejante dirá G. Dilthey bajo la influencia de Hegel. Lewes asigna como misión de la Filosofía la ordenación y sistematización de los conceptos suministrados por las ciencias. Algo parecido sostiene Haeckel, para quien la Filosofía es la interpretación teórica de los fenómenos empíricos y el supremo conocimiento del encadenamiento causal de todos los fenómenos [36]. Según Ad. Franck, «la Metafísica es a la Filosofía lo que la Filosofía es a las demás ciencias, es decir, el fin y el centro de todas sus investigaciones, el tronco que mantiene y hace vivir todas sus ramas» [37]. Bertrand Russell considera la Filosofía como una especie de tierra de nadie, situada entre la Ciencia y la Religión. Lo cierto pertenece a la Ciencia; lo problemático, a la Filosofía. A la Religión le pertenece lo que no es evidente y se acepta por la fe; a la Ciencia, lo que es evidente y se conoce por la razón; a la Filosofía, lo que no es ni evidente ni no evidente, y que no es de fe ni de razón [38].

[34] *Cours de Philosophie positive* I (1864) p.60.

[35] *Primeros principios* § 37 p.117.

[36] *Les enigmes de l'Univers* (tr. CAMILLE BOS) (París 1903) p.20-21.

[37] *Dictionnaire philosophique* col.1315b.

[38] «La Filosofía... es algo que se encuentra entre la Teología y la ciencia... Pero entre la Teología y la ciencia hay una tierra de nadie, expuesta a los ataques de ambos campos; esa tierra de nadie es la Filosofía» (B. RUSSELL, *Historia de la Filosofía occidental* [Buenos Aires 1947] I p.15). «La incertidumbre de la Filosofía es, en una gran medida, más aparente que real; los problemas que son susceptibles de una respuesta precisa se han colocado en las ciencias, mientras que sólo los que no la consienten actualmente quedan formando el residuo que denominamos Filosofía» (ID., *Los problemas de la Filosofía* [tr. J. XIRAU, Barcelona, Labor] p.180).

«En el fondo, el tendencioso concepto del filósofo inglés no está muy lejos del que expresaba Renán en su libro sobre *Averroes y el averroísmo*: «La filosofía y la poesía parten en el fondo del mismo principio: la filosofía no es más que un género de poesía como otro cualquiera, y los países poéticos son los países filosóficos» (tr. E. GONZÁLEZ BLANCO [Valencia-Madrid, s. f.], II p.234).

Creemos innecesario seguir acumulando nociones de la Filosofía, en que tan pródiga es la Historia, y que dejamos para exponerlas en sus lugares correspondientes. Mas, a pesar de la aceptación casi unánime que hallamos en nuestro tiempo de la distinción entre Ciencia y Filosofía, y que repercute desfavorablemente sobre la segunda, dejándola relegada a un plano abstracto, indefinido, sin objeto propio y sin más misión que la de elaborar teorías generales carentes de valor «científico», por nuestra parte nos resistimos a admitirla, por considerarla innecesaria, injustificada y carente de fundamento en la historia y en la realidad. Por lo demás, la misma fuerza de los hechos está volviendo a acercar y unir lo que nunca debió haberse separado. Los escolásticos añaden en sus programas el estudio de cuestiones «científicas» «conexas» con la Cosmología y la Psicología. Y a su vez los científicos, como Duhem, Eddington, Mach, Heisenberg, Ostwald, Poincaré, Schrödinger, Bachelard, Whitehead, Julio Palacios, Rey Pastor, etc., sienten agudamente la insuficiencia del puro empirismo y tienden hacia principios y consideraciones de carácter más universal, que sirvan de fundamento a los hechos atestiguados por la pura experiencia.

Criterios de distinción.—Pues bien, desde el momento en que se da por buena la distinción, o lo que es peor, la contraposición entre «Ciencias» y «Filosofía», surge a granel una serie de problemas que difícilmente admiten contestación satisfactoria. ¿Cuál es el criterio o la modalidad específica para distinguir el saber «filosófico» del «científico»? ¿«Cómo se distribuyen las ramas del saber, o qué partes hay que adjudicar, respectivamente, al dominio de las «Ciencias», y cuáles al de la «Filosofía»? ¿Qué campo le queda a la «Filosofía» fuera del que las «Ciencias» acotan para sí? Ciencias y «Filosofía», ¿son dos saberes sucesivos, complementarios, escalonados en elevación o en profundidad, de suerte que la «Filosofía» vendría a ser una continuación, un suplemento o un complemento de las «Ciencias»; o a la «Filosofía» le correspondería hacerse cargo de los problemas que exceden la capacidad de solución de las «Ciencias»?

A nuestro juicio, quizá un poco radical, en todo esto late un seudoproblema, que se origina precisamente de admitir esa distinción, la cual creemos innecesaria, y que no se justifica en el orden histórico, ni menos aún en el doctrinal. El problema quedaría suprimido con una sencilla operación de tijeras, cortándole a la «Filosofía» ese «filo», tras del cual, no sabemos cómo, han conseguido agazaparse toda suerte de va-

guedades, ambigüedades y oscuridades, que circundan como una selva opaca el genuino concepto de ciencia. Ese prefijo «filo», añadido a la «sophia», ha servido para circundarla de una especie de halo de misterio. Pero en realidad no ha contribuido más que a embrollar su noción y a desquiciar el verdadero sentido del saber científico. Lo mejor es dejar la «Filosofía» reducida a lo que debe ser, es decir, a «sophia» a secas, o sea a «ciencia» [39]. Y no hay que decir que consideramos también como una redundancia hablar de «Filosofía de las ciencias», con todas las variantes que se dan a esa denominación. Incluso se habla también de una «Filosofía de la Filosofía». Si se trata de establecer las nociones y los principios generalísimos de las ciencias, para eso está la *Filosofía primera*, a la cual corresponde esa labor. Y si se trata de sus principios propios, es natural que cada ciencia los formule y precise en cuanto sea necesario al comienzo de su rama respectiva del saber. Lo que suele suceder es que no pocas veces esas «filosofías» se reducen a vaguedades y generalidades de escaso valor «científico» [40].

[39] Algunos proponen como criterio de distinción entre «ciencias» y «filosofía» el que las primeras tienen un objeto determinado, mientras que la segunda carece de él, y necesita conquistarlo. «Esto es lo que radicalmente escinde a la filosofía de todas las demás ciencias. Mientras que éstas parten de la posesión de su objeto y de lo que tratan es simplemente de estudiarlo, la filosofía tiene que comenzar por justificar activamente la existencia de su objeto, su posesión es el término y no el supuesto de su estudio, y no puede mantenerse sino reivindicando constantemente su existencia» (X. Zubiri, prólogo a la *Historia de la Filosofía* de J. Marías, p.16). Es una idea que se parece bastante a esta otra de J. Ortega y Gasset: Es filósofo «quien precisamente no tiene una filosofía, y por ello su vida consiste en afanarse incesantemente en hacérsela, en conquistársela personalmente» (*Una reforma de la filosofía*, Madrid 1958).

[40] Es corriente el empleo de expresiones como *Filosofía de la naturaleza, Filosofía de las ciencias naturales, Filosofía de la religión, Filosofía del derecho, Filosofía del lenguaje, Filosofía de la cultura, Filosofía de la educación, Filosofía de la historia, Filosofía del arte, Filosofía de la belleza, Filosofía política, Filosofía social*. J. Simmel tiene un libro titulado *Filosofía de la coquetería*. Y en español tenemos dos sobre la fiesta nacional: *Filosofía del toreo*, por Abenamar (Santos López Pelegrín) (Madrid 1842), y otro con el mismo título por B. Torralba de Damas (Madrid, Espasa-Calpe, 2.ª ed. 1954).

Es también corriente la identificación de la «Filosofía» con la «Metafísica». «La Philosophie ne parait être essentiellement, et même... exclusivement, la Métaphysique» (J. Lachelier, *Oeuvres* [París 1931] I p.203-205). «La «philosophie», dans le language courant, a un sens plus étendu que la métaphysique et sans doute à bon droit; mait le coeur de la philosophie, ce qui en fait une science absolument à part, c'est la métaphysique. Les autres branches de la philosophie ne son telles qu'à condition de se rattacher immédiatement et étroitement à la métaphysique» (P. Descoqs, S. I., *Institutiones Metaphysicae generalis* [París 1935] I p.14). La identificación es

a) *El problematismo.*—Los positivistas pusieron de moda el contraponer—con un optimismo envidiable—la certeza, la exactitud, la claridad y la necesidad de las «Ciencias», a la incertidumbre, la vaguedad, la oscuridad, la ambigüedad y la problematicidad de la «Filosofía», o peor aún de la «Metafísica». Este criterio de la «problematicidad» ha tentadú en nuestros días a escritores como R. Mondolfo, A. Banfi, Hugo Spirito, F. Orestano, Nikolaï Hartmann, K. Jaspers, J. Ortega y Gasset y X. Zubiri [41]. La «Filosofía» vendría a ser una especie de programa o de catálogo general de «problemas», mientras que la «Ciencia» sería el conjunto de las soluciones adquiridas. Es verdad que los problemas unen, mientras que las respuestas separan, sobre todo en determinadas ramas del saber. Es fácil coincidir en la existencia de los problemas, y no lo es tanto ponerse de acuerdo en su solución [42].

Sin embargo, parece más exacto pensar que los problemas y las dificultades están repartidos equitativamente por todos

más patente en el esquema que ofrece el mismo padre, que podrían suscribir Kant o Wolff, en que aparece por una parte el conocimiento «científico» (ciencias *físicas* y ciencias *matemáticas)*, y por otra, el conocimiento «filosófico» o «metafísico» *(Cosmología, Psicología* y *Teodicea)* (ib., p.13-15. 26-27).

[41] R. Mondolfo, *La filosofía como problematicidad y el historicismo:* Philosophia 9 (1952) 9-24; *Problemas y métodos de la investigación en Historia de la Filosofía* (Tucumán, Univ. Nac., 1949). Según Mondolfo, los sistemas filosóficos son perecederos, mientras que los problemas son eternos. Quizá sería más claro decir que lo «eterno» es la realidad que plantea los problemas a la inteligencia humana, que con frecuencia no puede darle más que respuestas insuficientes y perecederas.

U. Spirito, *Il problematismo* (Mendoza, Univ. Nac. de Cuyo, 1949): Actas del I Congr. Nac. de Fil. II p.1090-1093.

Según N. Hartmann, los problemas son «las condiciones trascendentales de la posibilidad de la historia», y la Historia de la Filosofía es la historia de los problemas filosóficos. «Incluso la historia monográfica de un solo pensador, en el fondo debería partir siempre desde el punto de vista de los problemas. Entre la individualidad del pensador y el problema filosófico siempre existe esta relación: el pensador no lo puede alterar» *(Zur methode der Philosophiegeschichte:* Kant-Studien t.15 cuad.4 [1910] p.470.476).

Más bien parece que los problemas en sí mismos son el objeto sobre que versa el esfuerzo de la Filosofía, mientras que el de la Historia deberán ser las tentativas de los filósofos para resolverlos, y las teorías, opiniones, aciertos y errores que a propósito de ellos han tenido lugar.

[42] «El físico, el matemático, el lógico advierten que—por primera vez en la historia de estas ciencias—en los principios fundamentales de su construcción teórica se abren súbitamente simas insondables de problematismo. Esos principios eran la única tierra firme en que su operación intelectual se apoyaba, y es precisamente en ellos en los que parecía más inconmovible, no en tal o cual miembro particular de sus organismos teóricos, donde el abismo se anuncia» (J. Ortega y Gasset, *Apuntes sobre el pensamiento,* Madrid 1941).

los ámbitos del campo del saber y por cada una de las ramas de la ciencia o de la «Filosofía». Los problemas y las cuestiones brotan de la realidad misma de las cosas, y para tratar de darles solución es precisamente para lo que se han inventado las distintas ciencias. Los problemas que se plantean a la inteligencia son tan variados como la misma realidad, y cada ciencia tiene tarea bastante con ocuparse de los que le corresponden. Lo más justo parece que cada una cargue con su propia responsabilidad y con su parte alícuota de problematicidad, en vez de adjudicar en bloque a la cuenta de la «Filosofía» todo cuanto hay de raro, de oscuro, de embrollado y «problemático» en el campo del saber. ¿Para qué, pues, reduplicar esa labor, que es propia de cada ciencia en su propio terreno, inventando una superciencia, a la que debería corresponder hacer un inventario general o una especie de catastro de los problemas? Nosotros, al menos, la creemos completamente inútil, o mejor dicho, perjudicial, pues no contribuiría en nada a aportar soluciones, sino más bien a difundir una atmósfera de escepticismo y desconfianza en las fuerzas de la razón, al poner tan de relieve sus limitaciones y deficiencias.

Por otra parte, es bien sabido que el campo de las «Ciencias» no es ya aquel reino de la claridad, la diafanidad y la exactitud que entusiasmaba a Fontenelle, y que ha seguido fascinando a tantos seguidores del positivismo, hasta los neopositivistas del Círculo de Viena. En cualquiera de las «ciencias» modernas que queramos escoger quedan todavía flotando densas nubes de «problematicidad» acerca de la materia, la energía, la electricidad, el átomo, la vida, el conocimiento, la sensación, el pensamiento, el lenguaje, el movimiento, el tiempo, etc. Es muy fácil formular largas listas de preguntas, que nadie podrá decir que son exclusivas de la «Filosofía» ni de la «Metafísica», sino que entran de lleno en el campo que se pretende acotar para las «Ciencias».

b) *La «filosofía» como ciencia general.*—Otros autores tratan de justificar la contraposición entre «Ciencias» y «Filosofía», atribuyendo a las primeras un carácter de particularidad, en cuanto que se ocupan del estudio de las realidades concretas. Pero, además de ese tipo de conocimiento, habría también una especie de supervisión cósmica, universal, de carácter general, la cual sería la «Filosofía» [43].

[43] Según L. Raeymaeker, el objeto de la «Metafísica» consiste en «l'étude de la réalité totale, de la réalité considérée dans son ensemble, comme un tout» *(L'idée inspiratrice de la métaphysique thomiste:* Aquinas 3 [1960] 61-82). Si toda la realidad constituye el objeto de la «Metafísica», ¿qué

Por nuestra parte no acertamos a ver la necesidad de encomendar a una ciencia especial esa visión panorámica de la realidad. Ciertamente que el conjunto de los seres constituye el Universo. Pero la dificultad de la misión de las ciencias no consiste en llegar a conocer el *Ser* en general, que no tiene más realidad que la de un concepto generalísimo, comunísimo y abstractísimo, propio de la Filosofía primera, sino que lo difícil es llegar a conocer los *seres* en concreto, empezando por el último átomo de materia hasta Dios. Este es el conocimiento que ha de obtenerse por el esfuerzo de cada ciencia particular en el campo específico que le corresponde. Del conjunto de los resultados de todas ellas podrá quizá algún día obtenerse esa cosmovisión, o esa contemplación panorámica de todos los seres. Eso sería una visión rica, pletórica, matizada, del Universo, con su diversidad encuadrada en una unidad de orden y jerarquía. Pero esa visión no tiene nada que ver con ciertos conceptos amplísimos, generalísimos, y por lo mismo sumamente vagos y tremendamente amenazados de superficialidad y de apriorismo, en que consisten algunos sistemas filosóficos [44].

El estudio pormenorizado de los seres en concreto debe realizarlo cada ciencia en el campo particular que le corresponde, y no puede suplirse por cómodas visiones esquemáticas de conjunto. Precisamente la diversidad, la heterogeneidad y la complejidad de las distintas realidades es lo que dio origen a la multiplicación y articulación de las ciencias. Si solamente hubiera un Ser, Parménides tendría toda la razón. No haría

lugar queda para la investigación de las demás ciencias? ¿Qué ventaja acarrea echar una tarea tan abrumadora sobre los hombros de una sola ciencia? Es posible que no contribuya a una mayor eficacia desparramar su atención entre tanta diversidad de objetos, e incluso sería conveniente devolver la autonomía que tenían en Aristóteles a las varias ciencias que después de Avicena se han cobijado bajo esa rúbrica tan poco expresiva cuyo «objeto» todavía hoy se sigue discutiendo.

[44] Según M. de Unamuno, la filosofía consiste en «formarnos una concepción unitaria y total del mundo, que oriente a la acción y la vida». «Donde acaba la física no acaba el problema; el hombre que hay detrás del científico necesita una verdad integral, y, quiera o no, por la constitución misma de su vida, se forma una concepción enteriza del Universo. Vemos aquí en clara contraposición dos tipos de verdad: la científica y la filosófica. Aquélla es exacta, pero insuficiente; ésta es suficiente, pero inexacta» (J. Ortega y Gasset, *¿Qué es Filosofía?* p.82). Algo parecido dice J. Simmel, cuando define al filósofo como «el hombre que posee el órgano adecuado para percibir la totalidad del ser y reaccionar ante ella» (*Problemas fundamentales de la Filosofía* [Madrid, Rev. de Occid., 1946], p.16). «Sapere umano, riflesso, unitario e sistematico, il cui oggeto, non ristretto ad un determinato essere, si estenda al essere nella sua massima universalità» (S. Cultrera, *Storia della Filosofia* p.10).

falta más que una sola ciencia para conocerlo. Pero lo que existe son los *seres*, múltiples e infinitamente distintos y dispares entre sí. Por lo tanto, abandonar el concepto múltiple y diverso de las ciencias—sin menoscabo de una cierta unidad de orden—por otro concepto en que la diversidad de los seres quede como empastada y diluida en unos cuantos conceptos generalísimos y abstractísimos, tiene el peligro de un retorno inconsciente al concepto prearistotélico, o, más en concreto, parmenidiano, de la realidad y de la ciencia. Equivaldría a dar por nula la labor secular de la diferenciación y articulación de las distintas ramas del saber, penosamente lograda después de tantos esfuerzos [45].

c) *Causas próximas y últimas.*—Otros autores presentan a la «Filosofía» como ciencia de las «ultimidades», contraponiéndola a las «Ciencias», las cuales se limitarían a tratar de las causas próximas e inmediatas de las cosas. Así tendríamos que las «Ciencias» estudiarían las cosas por sus causas próximas o inmediatas, mientras que la «Filosofía» sería un saber que se remontaba a las últimas causas [46].

Más exacto parece decir que la Filosofía o la Ciencia, en general, es el estudio de las cosas *por sus causas*, las cuales pueden ser intrínsecas (material y formal) o extrínsecas (eficiente y final), y éstas, a su vez, se dividen en próximas y últimas.

Si nos atenemos a la división aristotélica entre ciencias generales y particulares, vemos que a una ciencia generalísima,

[45] Algunos defienden la función del prefijo *filos*, en cuanto que expresaría tensión, imperfección, dinamicidad, mientras que la *sofía* sería la ciencia hecha, lograda, alcanzada, definitiva. Pero también podría decirse que todas las ciencias deberían llamarse «filosofía», en cuanto que la investigación, sin perder su serenidad, debe estar animada por un fuego interior de pasión y dinamismo, y en cuanto que todas ellas, sin ninguna excepción, permanecen todavía inacabadas e inconclusas.

[46] «Cognitio certa et evidens rerum per *altissimas* causas naturali lumine comparata» (WOLFF). «Scientia rerum omnium, per causas *ultimas*, naturali rationis lumine comparata» (URRÁBURU). «Cognitio systematica, reflexiva, naturalis, omnium rerum ex *ultimis* earum rationibus» (L. DE RAEYMAEKER). «Scientia rerum ratione humana cognoscibilium, per causas vel rationes *ultimas*, naturali lumine comparata» (REINSTADLER). «Scienza che studia le *ultime* e supreme ragioni delle cose» (BORLA-TESTORE). «Philosophica: inquirit enim *ultimas* causas rerum; scientiae humanae non philosophicae inquirunt tantum causas proximas earum» (T. DE DIEGO DÍEZ, S. I., *Theologia naturalis* [1955] p.1). «Ad *ultimas* rerum causas pertingere intendit» (P. DESCOQS, S. I.).

A nuestro parecer, todas estas expresiones, más que definir la filosofía en su aspecto genérico, se refieren a la diferencia específica de una rama concreta de la filosofía, que es precisamente la *Teología*. Para definir la *filosofía* en general basta con decir que es un conocimiento de las cosas por *sus causas*, sin detallar que sean próximas, inmediatas o últimas.

que es la Filosofía primera, le pertenece formular la noción de *causa*. Pero nada más, porque el estudio de *las causas* en concreto entra en el dominio de las ciencias particulares respectivas. La inmensa mayoría de las ciencias, es decir, todas menos dos (Teología y Moral), solamente se ocupan de las causas próximas de los objetos sobre que versa su estudio. Son las ciencias físicas, biológicas, antropológicas, sociales, políticas, etc. Hay también una ciencia especial, o una parte de la Filosofía, a la cual le compete el estudio de las últimas causas y de las últimas razones, no del ser, sino de *los seres*. Esa ciencia es la Teología, a la cual le corresponde el estudio de Dios, que es la primera causa eficiente y la última causa final de todos los seres del Universo. Y hay también otra ciencia, que es la Etica, a la cual le incumbe el estudio del último fin del hombre.

Pero ninguna de las demás partes de la Ciencia o de la Filosofía tiene por qué remontarse tan arriba, y son perfectas ciencias sin necesidad de llegar a las últimas causas. Les basta con estudiar bien las causas inmediatas de los seres que constituyen su objeto propio, con lo cual tienen tarea más que suficiente. Y no es necesario decir que, al estudiar esas causas, intrínsecas o extrínsecas, lo que busca cada una de esas ciencias en su propio dominio es ni más ni menos que averiguar *lo que son* las cosas, o sea llegar al conocimiento de sus *esencias*.

Con lo cual, por una parte nos mantenemos dentro del concepto tradicional y multisecular de la Filosofía, distribuyendo las diversas funciones en cada una de sus partes, y por otra no tenemos necesidad de incurrir en el equívoco de tomar el todo (Filosofía) por una de sus partes (Teología), evitando la contraposición de abolengo positivista entre «Ciencias» y «Filosofía», que al menos en la escolástica carece totalmente de razón de ser.

d) *La Filosofía como saber del Absoluto.*—Otros autores distinguen la «Filosofía» de las «Ciencias», presentando a la primera como un saber absoluto o como la ciencia del Absoluto [47].

En cuanto a lo primero, nuestro saber humano no puede aspirar al carácter de absoluto ni en extensión ni en profundidad, a no ser de una manera muy relativa, limitada y parcial. La enorme riqueza y amplitud de la realidad rebasa por todas partes la penuria y la limitación radical de nuestros medios de adquirir el conocimiento. Ciertamente que podemos llegar a la

[47] «La métaphysique est, à mes yeux, la science humaine de l'absolu. Elle traduist immédiatement la saisie de notre intelligence par l'absolu, saisie qui n'est point un joug subi, mais un principe interne de vie» *(Mélanges Maréchal* [Bruselas-París 1950] I p.289).

ciencia, es decir, a un saber basado en principios firmes y en conceptos universales, con los que, en la medida de lo posible, superamos la movilidad y la contingencia de las realidades particulares de nuestro mundo físico. Incluso podemos llegar en muchos casos a la verdad y a una certeza absoluta en su posesión. Pero si bien nuestro entendimiento, funcionando con sus propios recursos naturales, se mueve con relativa facilidad dentro del ámbito de su objeto propio, es decir, en el campo de los seres sensibles; sin embargo, en cuanto trata de salir de aquí y aventurarse por las regiones de lo absoluto y de lo trascendente, tiene que multiplicar sus esfuerzos, echando mano de los recursos más extremos del conocimiento analógico, es decir, un conocimiento fundamentalmente indirecto y negativo.

Y en cuanto a lo segundo, si se propone el Absoluto como objeto general de toda la Filosofía, esto equivale a reducirla a lo que constituye el objeto propio y especificativo de una rama particular de la ciencia, que es precisamente la Teología natural, a la cual corresponde el estudio de Dios, que es el ser Absoluto en el sentido estricto de la palabra.

En realidad, éste es el sentido en que hay que entender gran parte de los sistemas filosóficos, fuera del aristotélico. Una «Filosofía» que, por el motivo que sea, prescinde del estudio de las ciencias físicas, biológicas, matemáticas, etc., y se consagra especialmente a investigar el Ser primero y último, o el primer principio ontológico de los seres, en realidad asume una tarea típicamente teológica, sea cualquiera el nombre que dé a ese primer principio: Vida, Materia, Idea, Voluntad, Ser, Dios, etc. Incluso cuando esa Filosofía haga profesión de ateísmo, en realidad se reduce a una interpretación negativa del ser, que también entra a su manera en el dominio de la Teología.

5. **Los problemas filosóficos.**—Entendida la Filosofía en sentido amplio, como idéntica a la Ciencia, los problemas con que tiene que enfrentarse son tantos y tan variados como la misma realidad. Si nuestra inteligencia intuyera directamente las esencias de las cosas, la realidad no tendría secretos para nosotros. Conocer las cosas equivaldría a entenderlas. Pero nuestro conocimiento comienza por los sentidos, y sigue un proceso en el cual predomina lo racional sobre lo intuitivo. De aquí la dificultad de aprehender las esencias de las cosas. Dificultad que se acrecienta cuanto más elevados son los seres por encima de lo que pueden percibir directamente nuestros sentidos.

Pero la misión de la Filosofía no se limita a plantear problemas ni a acumular preguntas sobre la realidad de las cosas, sino que aspira a darles respuesta valiéndose de todos sus medios de investigación. Pobre y desairado sería su papel si, como pretenden algunas tendencias modernas, solamente le correspondiera trazar una especie de mapa o programa, incesantemente renovado, de la problemática vigente en cada momento histórico. La Historia nos dice todo lo contrario. Muchos son ciertamente los problemas que todavía quedan por resolver. Pero muchos son también los que han sido suficientemente contestados por la inteligencia humana. Gracias a Dios, no puede decirse que haya sido estéril el esfuerzo de tantos siglos de Filosofía.

Los problemas filosóficos son tantos cuantas son las preguntas que puede formular nuestra inteligencia frente a la realidad. Pero todos pueden reducirse a tres grandes temas, correspondientes a los tres grandes sectores de seres: Dios, el mundo y el hombre. Esta consideración amplísima se descompone en infinitos problemas particulares, a los que tratan de dar respuesta las distintas partes de la Filosofía. Problemas *ontológicos*, que surgen de la consideración del mismo ser. Problemas *físicos* o *cosmológicos*, que presentan una gama de innumerables cuestiones acerca de la naturaleza y propiedades de los seres del mundo material. Problemas *biológicos*, que abarcan las infinitas preguntas que pueden proponerse sobre la naturaleza de los seres vivientes en su extraordinaria variedad. Problemas *antropológicos*, centrados en torno a las múltiples modalidades que presenta la naturaleza y la actividad del hombre. Problemas *psicológicos*, que afrontan la esencia y acciones del alma humana. Problemas *gnoseológicos*, sobre la esencia, el funcionamiento y el valor de nuestros medios cognoscitivos. Problemas *morales*, sobre la naturaleza de las acciones humanas, en orden a conseguir la perfección propia del hombre. Problemas *religiosos*, acerca de las relaciones del hombre con Dios. Problemas *sociales*, *jurídicos*, *políticos*, *estéticos*, *matemáticos*, etc. Y en un orden trascendente, problemas *teológicos*, que surgen de la necesidad de buscar una explicación de la existencia de un Universo compuesto por seres múltiples, mudables y contingentes, remontándose a la existencia de una Causa suprema, primera y última de todas las cosas.

Podemos también centrar los problemas filosóficos en torno a las cuestiones que plantean el *ser*, el *conocer* y el *obrar*. En el problema del *ser* entran los que corresponden a la Filosofía

primera, que de todos los seres reales abstrae el concepto comunísimo de ser, considerado en cuanto ser. Los de la Teología, que estudia a Dios, Ser supremo, simplicísimo y trascendente, causa y razón última de todos los seres. Y todos los de las restantes ciencias particulares, que se esfuerzan por dar respuesta a las innumerables cuestiones que plantean la naturaleza y las propiedades esenciales y accidentales de las cosas.

El problema del *conocer* tiene un campo más limitado, reduciéndose al estudio del conocimiento, bien sea considerado como acto vital (Psicología), o en cuanto al recto funcionamiento de nuestra razón en la ordenación de los conceptos (Lógica), o considerando su valor objetivo y su alcance bajo el aspecto de la verdad (Crítica).

En el problema del *obrar* entran todas las cuestiones pertenecientes a la Etica, que estudia las acciones humanas bajo su modalidad de buenas o malas, esto es, en cuanto que conducen o apartan al hombre de su perfección, mediante la consecución de su último fin. Las de la Política, que considera al hombre constituido en sociedad, en sus relaciones con sus semejantes. Y las de la Religión, que se reduce a la Moral como parte de la virtud de la justicia, y que investiga los deberes que resultan en el hombre de sus relaciones para con Dios.

No es necesario advertir que estas clasificaciones excesivamente generales de los problemas filosóficos se desdoblan en otros innumerables problemas particulares dentro de cada rama de la ciencia. Por ejemplo, a la Filosofía primera le corresponde elaborar el concepto generalísimo de ser en común, abstrayéndolo de todos los seres reales particulares, formular sus propiedades trascendentales, las nociones del acto y potencia, esencia y existencia, sustancia y accidentes, la catalogación de los seres en categorías, las nociones de causa y efecto, de analogía, los primeros principios del ser y del saber, etc. La Teología tiene que determinar el concepto de Dios, demostrar su existencia, estudiar en qué consiste su esencia, sus atributos, su causalidad sobre el mundo, etc. Y cosa semejante sucede con todas las demás ramas de la ciencia.

Pero no todos los problemas filosóficos han surgido simultáneamente ni todos han interesado por igual en todas las épocas ni a todos los filósofos. Uno de los caracteres distintivos de las épocas filosóficas es precisamente el predominio de algún problema particular en el cual se fija de manera preferente la atención. En el neoplatonismo y en la escolástica

medieval prepondera el problema de Dios; en el siglo XIX, los temas de ciencias naturales; en nuestro tiempo, los problemas del hombre, individuales y sociales.

No obstante, es tan estrecha la conexión que existe entre todas las partes de la Filosofía, que la actitud que se adopte ante uno cualquiera de sus problemas fundamentales repercute decisivamente en todos los demás. Una actitud realista ante el problema del ser se reflejará necesariamente en las soluciones propuestas a los problemas del conocimiento, de la naturaleza y de la moral. Y lo mismo sucede si se toma por punto de partida una actitud idealista o empirista.

Las oscilaciones que a lo largo de los siglos apreciamos en el concepto de Filosofía provienen fundamentalmente del predominio de alguna de sus partes o funciones sobre las restantes. Predominio que suele ir acompañado de un sentimiento de escepticismo, cuando no de desprecio hacia las demás. Las filosofías de tendencia idealista o racionalista dan mayor importancia a las partes teóricas y abandonan las experimentales y prácticas. Buscan lo abstracto, lo absoluto, lo necesario e inmutable, y descuidan lo concreto, lo móvil y lo contingente. Por el contrario, las corrientes de signo empirista dan preferencia a las partes experimentales y desdeñan o relegan a segundo término las teóricas. Es el resultado de la carencia de un sentido integral, equilibrado y jerárquico del ser y del saber, con lo cual se desorbita alguna parte con detrimento del conjunto, desconcertando radicalmente la armonía del edificio científico.

6. **Filosofía y filosofías.**—Nuestra ciencia es un hábito intelectual adquirido, accidental e individual, cuyo grado de verdad corresponde a su mayor o menor adecuación a los objetos reales que trata de representar. La ciencia perfecta debería consistir en ser una representación exacta de la realidad, abarcándola en su totalidad, es decir, en su unidad general de orden y, a la vez, en la infinita variedad y complejidad de las modalidades de los seres que la integran.

La realidad es una, y una es también la verdad. Por lo tanto, una debería ser la ciencia en todos los hombres. Solamente debería haber una Filosofía, o una sola Ciencia, y un solo sistema representativo de la realidad.

Sin embargo, no sucede así. Los problemas que la realidad plantea a la inteligencia humana son los mismos. Pero las respuestas que les han dado los filósofos son múltiples, y no sólo distintas, sino muchas veces contradictorias. ¿De dónde

proviene esa variedad innumerable de respuestas a unos mismos e idénticos problemas?

Desde luego, hay que descartar que los sistemas filosóficos sean productos de mero pasatiempo o juegos mentales para demostrar la agudeza intelectual de los filósofos. Cuando contemplamos como espectadores el desfile de esos sistemas desde el mirador de la Historia de la Filosofía, casi resulta un espectáculo divertido y, si se quiere, deportivo. Pero se convierte en algo tremendamente trágico cuando pensamos en que nungún filósofo ha inventado un sistema simplemente por el gusto de añadir una cifra más a los ya existentes, sino que los han vivido con sinceridad, tratando de solucionar con ellos los problemas acuciantes y angustiosos para su inteligencia. El idealismo, el materialismo, el positivismo, el vitalismo, el existencialismo, etc., serán soluciones todo lo deficientes y hasta todo lo erróneas que se quiera. Pero los que las han propuesto no lo han hecho por mera afición al malabarismo intelectual, sino que con ellos han pretendido acallar la inquietud de sus inteligencias y buscar un sentido al problema de su vida.

El origen remoto de los sistemas filosóficos hay que buscarlo en el sincero deseo de llegar a conocer y comprender la realidad. Pero en el resultado, positivo o negativo, de estos esfuerzos intervienen múltiples factores, que son causa de la diversidad de actitudes que apreciamos en la Historia de la Filosofía. Podemos distinguir dos órdenes de causas: objetivas y subjetivas.

a) *Causas objetivas.*—Lo son, en primer lugar, la naturaleza misma de la realidad, sobre la cual versan las distintas ciencias o ramas del saber, y la dificultad intrínseca de los problemas que plantea a la inteligencia humana. Unos, porque la naturaleza de sus objetos excede la percepción directa de nuestros sentidos y de nuestra inteligencia. Así sucede con el problema de Dios, Ser absolutamente trascendente, cuya existencia y cuya naturaleza solamente podemos conocer a través de sus efectos, por un procedimiento indirecto y esencialmente analógico. En menor grado encontramos dificultades semejantes en lo que se refiere a la naturaleza del espíritu humano, que corresponde estudiar a la Psicología. Y en otros objetos más a nuestro alcance, como son la materia y la vida, son bien sabidos los esfuerzos que han costado a la ciencia para llegar a vislumbrarlos un poco, a pesar de la abundancia de medios con que actualmente cuenta para indagar sobre esas realidades.

No es, pues, extraño que, ante la multitud y dificultad

de los problemas que plantea la realidad, las conquistas de la ciencia hayan tenido que proceder con lentitud en sus avances, y que esté todavía lejos el día en que la Filosofía pueda ofrecernos una imagen completa de ella. Cualquier tema de estudio —la materia, la vida, el hombre, el alma, la sociedad, etc.— sigue abierto a la investigación de la inteligencia humana. No hay uno solo cuya virtualidad se haya agotado. Por el contrario, en cualquiera aparecen cada día nuevos aspectos, matices y horizontes, que amplían hasta los límites más insospechados las posibilidades del campo del saber. La realidad es siempre la misma, y unos mismos los problemas que presenta ante la inteligencia de los sabios. Por esto no debe causar extrañeza el hecho de que la Historia tenga que señalar las etapas de aproximación de la ciencia a la posesión y dominio de sus objetos y a la solución de sus problemas. Y también que, junto con los resultados positivos (verdad), tenga a la vez que registrar en mayor abundancia los negativos (error). Los mismos avances de la ciencia, después de tantas vacilaciones y tantas respuestas insuficientes, o simplemente erróneas, son una buena lección para comprender, y agradecer, el mérito de los esfuerzos de nuestros predecesores, aunque con frecuencia hayan resultado fallidos.

La pluralidad, la diversidad y hasta la discrepancia y la contradicción entre las filosofías es un fenómeno perfectamente natural, y no tiene por qué constituir objeto de «escándalo». Así ha sucedido en la realidad y así debe aceptarlo y exponerlo el historiador. Solamente implica un acto de humildad ante el reconocimiento de la limitación radical de la inteligencia humana.

Añádase la penuria de medios para abordar la investigación de la realidad, cuya conquista ha exigido también largos y penosos esfuerzos. Hay materias en las cuales basta con la experiencia vulgar, aunque exigen, por otra parte, una rigurosa disciplina de la razón. Pero otras reclaman indispensablemente la posesión de un complicado instrumental, que sólo después de muchos siglos ha logrado crear la ciencia. Compárense los medios de que disponían los físicos, los médicos y los astrónomos griegos, con los que tienen a su alcance los sabios actuales. Lo mismo hay que decir, en otras ramas, de las bibliotecas y del material bibliográfico de que hoy disponen los investigadores, en comparación con lo que existía en siglos pasados. Esta insuficiencia de medios de investigación no ha podido menos de reflejarse en la elaboración de los sistemas filosóficos, frustrando o retardando sus aspiraciones a una representación totalitaria

de la realidad. Porque, a pesar de la escasez de medios adecuados, no siempre los filósofos se han resignado a esperar, y en no pocos casos la carencia de información científica la han suplido acudiendo a la fantasía.

b) *Causas subjetivas.*—La primera y principal es la limitación radical de las facultades cognoscitivas del hombre y su incapacidad para percibir intuitivamente las esencias de las cosas y abarcar la realidad en toda su amplitud y en su variadísima complejidad. La Filosofía, o la Ciencia, no la ha hecho la «Humanidad», ni menos aún ningún fantástico «espíritu universal», sino que han sido hombres concretos e individuales quienes la han creado con sus esfuerzos multiplicados durante siglos.

Solamente una inteligencia infinita e intuitiva, como la de Dios, puede conocer en sí misma la totalidad del Ser (todos los seres) y la Verdad en toda su amplitud (todas las verdades). Pero una pretensión semejante resulta desproporcionada y hasta ridícula en la inteligencia humana, tanto individual como colectivamente, en un tiempo determinado o en todos los tiempos.

Si la inteligencia humana, aun dentro de su limitación radical, fuese intuitiva, le bastaría situarse ante la realidad para conocerla y penetrar hasta lo más íntimo de su esencia, es decir, para llegar a la verdad. Pero la naturaleza de nuestro conocimiento humano es muy distinta. Por esto es perfectamente normal que el hombre tenga que luchar y afanarse para conquistar la verdad poco a poco y para penetrar cada vez más en las profundidades del ser. La misma necesidad de la especialización es el mejor antídoto contra cualquier tipo de filosofía que aspire a abarcar toda la realidad en visiones sintéticas y excesivamente universales.

La inteligencia humana, respecto de su objeto propio (seres sensibles), tiene que seguir un proceso que arranca inevitablemente del testimonio de los sentidos, cuyos mensajes ha de interpretar el entendimiento con una función fundamentalmente racional, es decir, discursiva. Nuestros sentidos solamente perciben la realidad sensible a una escala determinada, y necesitan ser reforzados por un complicado instrumental supletorio, cuyos testimonios pueden reforzarse a su vez con ayuda de la misma razón. La razón interpreta y amplía los datos suministrados por los sentidos y por los instrumentos de física y de astronomía, supliendo sus deficiencias por medio de cálculos y raciocinios de orden superior al puramente sensible.

No hace falta decir que el problema se agrava mucho más cuando se trata de realidades suprasensibles, que por su misma naturaleza inmaterial caen fuera del campo de lo observa-

ble y de lo experimental, pero que también son objetos abiertos a la consideración de otras ramas de la ciencia.

Pues bien, dada la naturaleza y la limitación de nuestro instrumental cognoscitivo—sentidos, imaginación, entendimiento—, no tiene nada de extraño ni de anormal que los hombres hayan tardado tanto, y hayan de tardar todavía, en llegar a la verdad, en cualquiera de sus múltiples aspectos, y, por lo tanto, a constituir las ciencias. Como también que en esa serie de esfuerzos, realmente emocionantes, sin dejarse rendir por el cansancio ni por la desilusión, al lado de numerosas conquistas reales y definitivas, haya que señalar multitud de fracasos, de vías falsas o ineficaces, e incluso de errores, en mayor proporción que de verdades. La inteligencia está hecha para la verdad, pero de hecho incurre con frecuencia en el error.

Además, los filósofos son hombres que viven o han tenido que vivir en un tiempo y en un ambiente determinado, y sufren inevitablemente la influencia de las circunstancias sociales, políticas y científicas, así como la de otros pensadores anteriores o contemporáneos. La originalidad químicamente pura es un producto que no se da en la Historia de la Ciencia. Algunas ramas científicas pueden cultivarse con una relativa independencia de las circunstancias de lugar y tiempo. Pero en la mayor parte repercute con más o menos intensidad el medio ambiente en que han vivido los filósofos. Sócrates solamente se comprende encuadrando su figura y su actividad en la Atenas de su tiempo. La interpretación de Platón solamente es posible teniendo en cuenta el influjo de su maestro, combinado con los del pitagorismo, el heraclitismo y el eleatismo. Algo parecido hay que decir de Aristóteles. En la formación de la mentalidad de Santo Tomás no es indiferente su dependencia de San Alberto ni su estancia en París, centro de confluencia en aquel momento de las corrientes tradicionales con los nuevos elementos griegos y musulmanes que irrumpían en la cultura cristiana en el siglo XIII. A Kant es preciso situarlo como punto de convergencia entre el racionalismo cartesiano y el empirismo inglés. El existencialismo es el resultado de un complejo conjunto de factores ideológicos y sociales en la Europa que ha sobrevivido a dos terribles guerras. Y cosa semejante hay que decir de todos los filósofos y corrientes filosóficas [48].

[48] «L'homme du XX siècle ne naît pas dans le même monde que l'homme du XII siècle; et naître dans le XII siècle chrétien ou dans le XII siècle hindou c'était naître dans deux universes différentes. Si libre que puisse être une

Otra causa de la diversidad de los sistemas filosóficos es que en muchos casos la filosofía no se ha hecho investigando directamente sobre la realidad de las cosas en sí mismas, sino sobre los libros y las doctrinas de otros filósofos. No pocas veces el contacto vital con la realidad ha sido sustituido por la influencia de otros sistemas anteriores o contemporáneos. Las dificultades con que se tropieza inevitablemente para enfrentarse con la realidad en sí misma, se han suplido en no pocas ocasiones por otros procedimientos más fáciles en apariencia, pero menos eficaces para descubrir la verdad de las cosas. El resultado ha sido la aparición de nuevos «sistemas», que nacen, bien como reacción o bien como intento de conciliación o de superación de otros anteriores, y que a su vez suscitan efectos semejantes en los que les siguen. En la Historia de la Filosofía abunda este flujo y reflujo de sistemas, en que en ciclos semejantes se van encadenando las reacciones de unos filósofos sobre otros, con independencia de lo que es la realidad en sí misma.

Es frecuente también que dentro de una misma línea de pensamiento se desarrollen actitudes secundarias, en forma de modificaciones, ampliaciones o desviaciones parciales. Por ejemplo, dentro de la línea platónica se suceden el escepticismo académico, el eclecticismo, y después la serie de neoplatonismos de Plotino, Jámblico y Proclo, que se prolongan en el seudo Dionisio y Máximo Confesor, pasando después a Escoto Eriúgena, atravesando toda la Edad Media y el Renacimiento hasta nuestros días. En el horizonte cartesiano se suceden los sistemas de Malebranche, Pascal, Spinoza, Leibniz y Wolff, hasta desembocar en Kant y reaparecer siglos más tarde en algunos aspectos de la fenomenología de Husserl. El kantismo se bifurca en dos direcciones aparentemente opuestas: por una parte, el idealismo alemán de Fichte, Schelling y Hegel, y por otra, el positivismo, a las que seguirán, más o menos directamente, el pragmatismo, el vitalismo, el modernismo y otras tendencias antiintelectualistas.

Pero lo que puede tener de pesimista una visión del pasado y del presente, en la cual predomina la diversidad sobre la unidad e incluso el error sobre la verdad, queda suficientemente compensado con el hecho simultáneo del avance, el enriquecimiento, la elevación y el aumento del caudal científi-

pensée philosophique et quelque profonde que doive être l'empreinte laissée par elle sur la face des choses, elle débute donc toujours par un acte de soumission; elle se meut librement, mais a l'intériur d'un monde donné» (E. Gilson, *La philosophie au Moyen Age* [París 1947] p.757).

fico de la humanidad a lo largo de la historia del pensamiento. Ninguna rama de la ciencia ha permanecido estancada. En unas, el balance es netamente positivo; en otras, algo más negativo. En unas épocas han prevalecido unos temas, y en otras, otros. Pero un balance completo de los resultados del esfuerzo humano no invita precisamente al desaliento, sino todo lo contrario.

7. **Sistemas filosóficos.**—Entendemos por *sistema* un conjunto ordenado de conceptos, que aspira a representar la realidad tal como es en sí misma. O un conjunto ordenado de respuestas dadas por la inteligencia humana a los problemas que plantea la realidad. Pero la diversidad de causas que hemos indicado se traduce inevitablemente en una diversidad equivalente de actitudes filosóficas y, por consiguiente, de sistemas, multiplicados a lo largo de los siglos.

En el fondo, todo filósofo, todo escritor y hasta simplemente cualquier persona que piensa, habla o escribe, es sistemático. Un discurso, un libro, un tratado, una lección, una simple conversación, consisten en un conjunto ordenado de conceptos y palabras con las cuales se proponen significar alguna cosa. Un discurso, un libro, una conversación, que no trataran de expresar nada, o que lo hicieran sin guardar ningún orden en su exposición, serían absurdos. Incluso los mismos filósofos que adoptan deliberadamente una actitud antisistemática, en el fondo no pueden menos de construir su propio «sistema», con el que tratan de ofrecer una interpretación de la realidad. Porque, en último término, la razón íntima de todo sistema consiste en nuestra incapacidad para percibir intuitivamente el conjunto de la realidad y para representarla mentalmente en una sola idea. Tenemos que adquirir poco a poco múltiples ideas parciales, que combinamos y ordenamos en nuestra inteligencia, algo así como los niños articulan las piezas de su *mecano*, a fin de procurarnos una representación mental de la realidad.

Realismo e idealismo.—Hay un doble procedimiento científico, que define dos tipos de Filosofía. Uno da la primacía al conocimiento que proviene de la información que nos suministran los sentidos, acumulando datos particulares que después son elevados por el entendimiento a la categoría de conceptos universales y ordenados en forma de ciencia. Otro, en cambio, da un papel preponderante o exclusivo a la razón, partiendo de una idea fundamental, de la cual arranca la inteligencia para establecer sus deducciones, con independencia de la experiencia sensible. Pero la representación integral de

la realidad solamente se logra procediendo con un equilibrio perfecto entre nuestros medios cognoscitivos—sentidos y razón—y a la vez con una consideración armónica de los distintos aspectos y propiedades de la realidad. Basta dar importancia preponderante a una cualquiera de nuestras facultades cognoscitivas o a alguna de las partes o propiedades del ser, con detrimento de las demás, para que el equilibrio científico se resienta o se rompa y para que surjan actitudes filosóficas completamente distintas, como son el realismo o el idealismo, el empirismo o el racionalismo, el determinismo o el contingentismo, el pragmatismo o el voluntarismo, el necesitarismo o el historicismo, el materialismo o el vitalismo, el esencialismo o el existencialismo, etc.

Del diverso concepto de la realidad y de nuestro modo de conocerla proceden tres actitudes distintas ante el carácter sistemático de la ciencia:

a) *Sistematismo moderado.*—Corresponde a una actitud realista ante el ser y el conocimiento. El realismo admite la existencia de seres múltiples, de muy distinta naturaleza, simples y compuestos, materiales y espirituales, vivientes y no vivientes. La observación de la realidad manifiesta la existencia de un orden entre los distintos seres, en conformidad con sus propias naturalezas. El Universo no es un caos, sino una pluralidad, en que existe una unidad de orden entre los distintos seres que la integran [49].

[49] «Sapientis est ordinare. Cuius ratio est, quia sapientia est potissima perfectio rationis, cuius proprium est cognoscere ordinem... Invenitur autem duplex ordo in rebus... Ordo autem quadrupliciter ad rationem comparatur. Est enim quidam ordo, quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium. Alius est ordo quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptos suos ad invicem, et signa conceptuum, quae sunt voces significativae. Tertius autem est ordo, quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis. Quartus autem ordo est, quem ratio considerando facit in exterioribus rebus quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo... Ad *Philosophiam* naturalem pertinet considerare ordinem rerum quem ratio humana considerat sed non facit, ita quod sub naturali Philosophia comprehendamus et Metaphysicam. Ordo autem quem ratio facit in proprio actu, pertinet ad *rationalem Philosophiam*... Ordo autem actionum voluntariarum pertinet ad considerationem *moralem philosophiae*. Ordo autem, quem ratio considerando facit in rebus exterioribus constitutis per rationem humanam, pertinet ad *artes mechanicas*» (Santo Tomás, *In Ethic. ad Nic.* l.1 lect.1.ª n.1).

«... nam processus scientiarum est opus rationis, cuius proprium est ordinare; unde in omni opere rationis ordo aliquis invenitur, secundum quod proceditur ab uno in aliud» (Santo Tomás, *In De caelo et mundo* l.2 lect.2 n.1). Aristóteles, *Met.* V 19: 1922b1.

San Agustín define bellamente el orden: «Parium dispariumque rerum, sua cuique loca tribuens dispositio» *(De civ.* XIX 13).

Por otra parte, nuestros sentidos y nuestra inteligencia perciben la realidad de los seres, los cuales pueden ser representados por conceptos mentales. Estos conceptos pueden ser ordenados por la inteligencia, de suerte que reflejen con más o menos aproximación el orden de la realidad. El resultado será un *sistema mental*, pero que responde a la realidad, porque de ella ha sido obtenido, en estrecha colaboración entre los sentidos y la inteligencia.

Así, pues, el realismo considera la realidad como existente objetivamente con independencia del sujeto que la conoce, y a la vez como representable por un conjunto de conceptos elaborados por la inteligencia, a base de los datos suministrados por los sentidos. La ciencia es, por lo tanto, una representación intelectual de la realidad, cuyo valor material proviene de la misma realidad, y su valor formal de la inteligencia que la constituye. Pero ambos elementos deben estar compenetrados en íntima armonía, aunque siempre la inteligencia debe ajustarse a la realidad, y no a la inversa, como pretende Kant con su «giro copernicano».

Pero, a la vez, el realismo reconoce que la ciencia del hombre nunca podrá llegar a una representación completa de la realidad en toda su amplitud, y, por lo tanto, todo sistema, por muy perfecto y acabado que parezca, será siempre deficiente y perfeccionable y estará sujeto al enriquecimiento con nuevas conquistas logradas por el progresivo conocimiento de la realidad. Nada más lejos del espíritu realista que los esquemas fríos y cerrados a que ciertas corrientes filosóficas pretenden que debe ajustarse, de grado o por fuerza, la misma realidad de las cosas e incluso los acontecimientos imprevisibles de la historia.

b) *Sistematismo exagerado.*—Son sistemáticas por exceso aquellas filosofías que, en mayor o menor grado, se desinteresan de las cosas particulares tal como existen en la realidad. Desconfían o prescinden del testimonio de los sentidos y tratan de crear la ciencia mediante procedimientos esencialmente mentales, desentrañando analíticamente las supuestas virtualidades de nociones universalísimas establecidas *a priori*. Adoptan un método esencialmente deductivo, esforzándose por aplicar una lógica puramente interna, cuyo resultado es una racionalización exagerada de la Filosofía. De aquí resultan grandiosos panoramas sistemáticos, pero construidos con independencia de la realidad. Así proceden todos los idealismos en sus diversas modalidades: Descartes, Spinoza, Leibniz, Fich-

te, Schelling, Hegel, Krause, Schopenhauer, Hamelin, Croce, Gentile, Royce, Brunschvicg, etc.

c) *Filosofías antisistemáticas.*—Admiten la existencia de una realidad extrasubjetiva y subrayan fuertemente la particularidad y el contingentismo de los seres existentes. Pero desconfían del conocimiento intelectivo, negando o atenuando el valor de los conceptos universales y del raciocinio y dando la exclusiva, o por lo menos la preferencia, a la experiencia procedente de los sentidos y a los medios extrarracionales de conocimiento.

Consideran la realidad como irracional y refractaria a dejarse encerrar en esquemas mentales fijos y cerrados. Los sucesos son imprevisibles. Los conceptos elaborados por la inteligencia carecen de valor representativo de la realidad, y tampoco es legítimo organizarles en forma de sistema. «Todo sistema es una tentativa renovada de hacer saltar el globo con un silogismo» (Kierkegaard). La ciencia consistirá en una acumulación más o menos ordenada de datos particulares, utilizando un método empírico e inductivo.

Este espíritu antisistemático es el que prevalece en las numerosas corrientes derivadas de la reacción contra el idealismo hegeliano. En el positivismo y el pragmatismo, así como en las variantes de las llamadas filosofías irracionalistas: sentimentalismo, fideísmo, activismo, intuicionismo, vitalismo, etc.

8. **Método.**—Toda teoría de la ciencia debe tener presente dos cosas: por una parte, la naturaleza de las realidades sobre que versa, y por otra, la naturaleza, el funcionamiento y el alcance de nuestro instrumental cognoscitivo. Hay realidades que son perceptibles directamente por medio de nuestros sentidos. Son las que caen dentro del objeto propio de nuestro entendimiento, que, como dice Santo Tomás, son las esencias abstractas de las cosas sensibles, de las cuales podemos formar imágenes y conceptos universales. Otras, en cambio, caen fuera del campo de nuestra percepción sensible y de nuestra capacidad imaginativa, y solamente podemos llegar a ellas de una manera indirecta, por medio de conceptos analógicos, en los cuales predomina la negatividad sobre la positividad. Son las realidades que, como Dios, por su misma trascendencia y perfección, exceden la capacidad directa de nuestro instrumental cognoscitivo y constituyen el objeto sobre que versa la Teología.

La misma diversidad ontológica de sus objetos materiales y formales determina la diversidad de los *métodos* que deben emplearse en la investigación científica. No es lo mismo tra-

bajar sobre realidades materiales que investigar sobre la vida, elaborar ecuaciones matemáticas o tratar sobre temas morales, sociales, jurídicos o estéticos, y mucho menos esforzarse por traspasar a cuchilladas de analogía el denso velo que oculta la realidad trascendente. No puede emplearse el mismo procedimiento para estudiar realidades tan distintas como Dios (objeto de la Teología), los seres móviles materiales (objeto de la Física), los seres vivientes (objeto de la Biología), la cantidad (objeto de las Matemáticas), la moralidad (objeto de la Etica), etcétera, etc. Por esto carece de fundamento la ilusión cartesiana y leibniziana, de un método único y homogéneo, aplicable por igual a todas las ciencias. Por el contrario, el método lo impone en cada caso la naturaleza misma de la realidad, a la cual debe adaptarse, lo mismo que en la guerra hay que adoptar distintas tácticas eficaces para conseguir el éxito. A cada clase de realidad le corresponde su propia ciencia, y a cada ciencia su método, variable, que debe acomodarse a la estructura misma de la realidad que trata de conocer. El mejor método en sí mismo puede resultar perfectamente ineficaz y hasta perjudicial y contraproducente si nos empeñamos en aplicarlo a realidades que no le corresponden. Imaginemos un crítico de arte que tratara de pesar en kilos o medir por centímetros la belleza de un cuadro; o un juez que se propusiera aquilatar la responsabilidad moral de un reo mediante el sistema métrico decimal; o un matemático que resolviera problemas de Geometría por razones estéticas o sentimentales.

En unos casos, el método deberá ser inductivo; en otros, deductivo; en unos, experimental, y en otros, racional. En unas materias puede llegarse a la certeza absoluta, mientras que en otras tendremos que contentarnos con un grado mayor o menor de probabilidad. Aristóteles repite con insistencia que no puede exigirse el mismo grado de exactitud (ἀκρίβεια) en todas las materias científicas.

9. **Origen de la Filosofía.**—En el siglo pasado discutieron largamente los historiadores sobre la antigüedad de la Filosofía. Unos la hacían remontar hasta el origen de la Humanidad. «El día en que el hombre comenzó a reflexionar, ese día comenzó también la Filosofía» [50]. Los panbabilonistas sostuvieron su origen oriental. «Todo cuanto pensamos y todas las maneras como lo pensamos tienen su origen en Asia» (Conde de Gobineau). Otros, como Zeller, la consideraban una

[50] V. Cousin, *Introduction à l'Histoire de la Philosophie* lect.1 p.15 (París 41861).

creación espontánea y peculiar del genio griego: «A excepción de las fuerzas ciegas de la naturaleza, no se mueve nada en nuestro mundo que no sea griego en su origen» (Sumner Maine).

Creemos innecesario reproducir esta vieja discusión, en la que hay que distinguir numerosos matices y en la que cabe un prudente término medio. Carece de fundamento la pretendida etapa *alógica* o *prelógica*, que los evolucionistas no han sido capaces de demostrar. El hombre, desde el momento en que aparece sobre la Tierra, ha poseído la facultad de pensar, y la ha ejercitado enfrentándose con los problemas que le plantea la realidad, tratando de darles solución con sus propios recursos racionales. El animismo, el fetichismo, el totemismo, la mitología, etc., son formas primitivas de dar una respuesta a los fenómenos de la naturaleza, buscando sus causas y su explicación. Son modos primarios de pensar y expresión del juicio rudimentario que los hombres primitivns hacían del origen de las cosas.

En etapas más avanzadas, en todos los pueblos ha existido también un género de pensamiento, expresado en formas muy diversas. En las religiones orientales es fácil descubrir un fondo filosófico envuelto en formas míticas, bajo las cuales laten las grandes cuestiones que el hombre se ha planteado frente a la realidad.

Pero debemos distinguir entre conocimiento *vulgar* y conocimiento *científico*. El primero lo adquirimos por el funcionamiento directo de nuestros sentidos. Así conocemos cosas y sucesos particulares de los que el entendimiento abstrae conceptos universales, que coordina entre sí en formas ínfimas y rudimentarias de juicio. Su campo es lo concreto, lo particular, lo sujeto al espacio, al tiempo y a la mutación. Predomina lo sensitivo sobre lo racional. Así conocemos muchas cosas. Pero la inteligencia, si bien funciona espontáneamente elaborando y coordinando verdaderos conceptos universales, sin embargo no llega a plantearse de una manera reflexiva la pregunta sobre las esencias de las cosas, ni sobre sus razones de ser, sobre sus *qués* y sus *porqués*, a no ser de una manera concreta, inmediata y particular.

Mas para el conocimiento científico no basta conocer cosas ni sucesos particulares, sino que hay que llegar a conocer sus esencias y sus razones de ser. Para esto es necesario superar la particularidad, la mutabilidad y la contingencia de las realidades concretas, elaborando conceptos abstractos y llegando a formular juicios necesarios de validez universal. Es preciso

también ordenar y organizar los conceptos en forma más o menos sistemática. La ciencia no es una simple acumulación de datos, sino un saber ordenado y organizado.

Platón y Aristóteles señalan como principio de la Filosofía el deseo de saber, innato en todo hombre, excitado por la admiración y la curiosidad ante los fenómenos de la Naturaleza. «Es característico del filósofo el estado de ánimo de la admiración, pues no otro es el principio de la Filosofía. Y no estableció mal la genealogía el que dijo que Idris [la Filosofía] es hija de Thaumante [la admiración]» [51]. Aristóteles comienza su *Metafísica* con las conocidas palabras: «Todos los hombres están acuciados por un deseo natural de saber» [52]. Séneca pone de relieve la curiosidad innata en el hombre: «Curiosum nobis natura ingenium dedit».

Pero el hombre no se contenta con saber cosas ni sucesos particulares, sino que trata de penetrar más, averiguando sus *porqués*, es decir, sus causas. La admiración ante un fenómeno insólito produce en el hombre la conciencia de un problema, pone de manifiesto su ignorancia y le acucia a la investigación hasta que encuentra una razón para explicarlo. De esta manera, la admiración combinada con la curiosidad es el origen natural y remoto de la ciencia. «Naturaliter inest hominibus desiderium cognoscendi causas eorum quae videntur; unde propter admirationem eorum quae videbantur, quorum causae latebant, homines primo philosophare coeperunt; invenientes autem causam quiescebant» [53].

Entendida la Filosofía en sentido amplio, existe indudablemente antes de los griegos. Pero si la tomamos en sentido más estricto, como un saber científico, organizado, articulado, sistematizado, elevado por encima del aspecto puramente empírico, desligado de la forma mítica y con principios y métodos propios y rigurosos, entonces la cuestión presenta un aspecto muy distinto, y podemos afirmar que hasta los griegos no ha existido propiamente Filosofía.

BIBLIOGRAFIA

ALVAREZ DE LINERA, A., *Introducción a la Filosofía* (Madrid, Saeta, 1940).
ASTER, E. VON, *Introducción a la Psicología* (Bs. Aires, Labor, 1928).
ATHAYDE, TRISTÁN DE, *Introducción a la Sociología* (Bs. Aires, Club de Lectores, 1951).

51 *Teeteto* 155d.

52 Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρεγόνται φύσει (*Met.* I 1). Τὸ φρονεῖν ἄρα καὶ τὸ θεωρεῖν... πάντων ἐστὶν αἱρετώτατον τοῖς ἀνθρώποις (*Protréptico* 43,20).

53 SANTO TOMÁS, CG III 25; *De Trin.* V 10.

BAKER, A. E., *Iniciación a la Filosofía* (Barcelona, Apolo, 1938).
BAUDIN, E., *Introduction générale à la Philosophie*, I. *Qu'est-ce que la Philosophie?* (París, Gigord, 1927, [3]1939).
BAUR, L., *Dominicus Gundissalinus. De Divisione Philosophiae* (Beitrage, Band IV, Heft 2-3, Münster in Westf.).
BECHER, E., *Einführung in die Philosophie* (Berlín, Duncker-Humblot, 1949).
BRIGHTMANN, E. S., *Introducción a la Filosofía* (Bs. Aires, La Aurora, 1946).
BRUNNER, A., *Ideario filosófico* (Madrid, Razón y Fe, 1940).
CARABELLESE, P., *Che cos'è la Filosofia:* Riv. Filos. 13 (1921) 3.º, 193-227.
CARLINI, A., *Aviamento alla Filosofia* (Florencia, Sansoni, [2]1939).
— *Introduzione alla Filosofia* (Florencia, Sansoni, [2]1942).
CARRIT, E. F., *Introducción a la Estética* (México, FCE, 1951).
CASAS, M. G., *Introducción a la Filosofía* (Tucumán 1954).
CHALLAYE, F., *Metodología de las ciencias* (Barcelona, Labor, 1935).
COLERGUÉ, G., *Étude sur le problème de la classification des sciences* (París 1930).
COHEN, M. R., *Introducción a la Lógica* (México, FCE, 1952).
COHN, J., *Los grandes pensadores. Introducción histórica a la Filosofía* (Barcelona-Bs. Aires, Labor, [3]1949).
COIAZZI, A.-MAZZANTINI, C., *Breve Introduzione alla Filosofia* (Roma 1936).
CRESSON, A., *Les systèmes philosophiques* (París 1929).
CUESTA, S., S. I., *El despertar filosófico. Indagaciones sobre el origen y la originalidad de la Filosofía:* Razón y Fe 130 (1944) 284-302.390-412; 131 (1945) 473-480.551-562.
DÁVILA, J., *Introductio ad Philosophiam et Logicam* (México 1945).
DELL'ORO, A. MAROS, *Protologia (Preludio al sapere)* (Milán, Bocca, 1937).
DÍEZ BLANCO, A., *La Filosofía y sus problemas* (Barcelona, Scientia, 1960).
DILTHEY, G., *Introducción a las ciencias del espíritu.* Trad. Imaz (México, FCE, 1944).
DÍEZ BLANCO, A., *Introducción a la Filosofía* (Valladolid, Santarén, [2]1945).
DONAT, J., *Logica et Introductio ad Philosophiam christianam* (Barcelona 1944).
DONDEYNE, A., *Les problèmes philosophiques soulevés dans l'Encyclique «Humani Generis»:* Rev. Phil. de Louvain 49 (1951) 5-56.141-188.293-356.
D'ORS ROVIRA, E., *El secreto de la Filosofía* (Barcelona, Iberia, 1947).
DESCHOUX, M., *Initiation à la Philosophie* (París, Presses Univ., 1951).
DREWS, A., *Einführung in die Philosophie* (Berlín 1921).
DYROFF, A., *Einleitung in die Philosophie* (Bonn 1948).
EISLER, R., *Kritische Einführung in d. Philosophie* (Leipzig 1904-1908).
ENDRESS, J. A., *Einleitung in die Philosophie* (Munich, Kosel-Pustet, [3]1923).
ESTIÚ, EM., *En torno a un concepto de la Filosofía* (Bs. Aires, Kraft, 1944).
FAGUET, E. A., *Initiation philosophique* (París, Hacette, 1938).
FATONE, V., *Introducción al existencialismo* (Bs. Aires, Columba, 1953).
FERNÁNDEZ ALONSO, ANICETO, O. P., *Scientiae et Philosophia secundum S. Albertum Magnum:* Angelicum 13 (Roma 1936) 1.º, 24-59.
— *El concepto antiguo y tradicional de Filosofía:* «Cartesio», Vita e Pensiero (Milán 1937) p.353-374.
— *Naturaleza y unidad de la ciencia humana en la Filosofía moderna y en el tomismo:* Ciencia Tomista 57 (Salamanca 1938) 327-352.
FONT PUIG, P., *Introducción general lógica y psicológica a la Filosofía* (Barcelona, Atlántida, 1949).
FRAGUEIRO, A., *Introducción a los problemas de la Filosofía* (Córdoba [Argentina], Universidad Nacional, 1943).
FRAILE, G., *La «Filosofía» y las «Ciencias»:* Est. Fil. 24 (Las Caldas de Besaya 1961) 201-234.
FRONDIZI, RISIERI, *El punto de partida del filosofar* (Bs. Aires, Losada, 1945).

GAMBINO, R., *La filosofia di fronte alle scienze*: Sapienza 15 (1962) 269-276.
GAOS, J.-LARROYO, F., *Dos ideas de la Filosofía* (México 1940).
GAOS, J., *Filosofía de la Filosofía e historia de la Filosofía* (México 1947).
GARCÍA BACCA, J. D., *Introducción al filosofar* (Tucumán 1939, Bs. Aires 1940).
— *Invitación al filosofar* (México, La Casa de España, 1940).
GARCÍA MORENTE, M., *Lecciones preliminares de Filosofía* (Bs. Aires, Losada, 1938).
GARCÍA MORENTE, M.-ZARAGÜETA, J., *Fundamentos de Filosofía* (Madrid, Espasa-Calpe, 1943).
GARDET, L.-ANAWATI, M.-M., *Introduction à la théologie musulmane* (París 1948).
GEX, M., *Einführung in die Philosophie* (Viena, Humboldt, s. f.).
GONZÁLEZ ALVAREZ, A., *Introducción a la Filosofía* (Madrid, Epesa, 1953).
— *Introducción a la Metafísica* (Cuyo [Argentina], Univ. Nacional, 1951).
GOUIRAN, EM., *Curso de Introducción a la Filosofía* (Rosario [Argentina] 1942).
GRASSI, E.-TH. VON UEXKÜLL: *Von Ursprung und Grenzen der Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften* (Berna, Francke, 1950).
— *Die Einheit unseres Wirklichkeitssbildes und die Grenzen der Einzelwissenschaften.*
GUICHOT, A., *Noticia histórica de las clasificaciones de las ciencias y de las artes y vocabulario de las mismas* (Sevilla 1912).
GUSDORF, G., *Mythe et Métaphysique. Introduction à la Philosophie* (1953).
GUZZO, A., *La Filosofia domani* (Milán, Bocca, 1943).
— *Studiar Filosofia* (Torino, Loffredo, 1940).
GUZMÁN REUSHAW, E., *Filosofía de la Filosofía* (Madrid 1947).
HABERLIN, P., *Das Wesen der Philosophie. Eine Einführung* (Munich, Reinhart, 1934).
HUSSERL, ED., *La Filosofía como ciencia estricta* (Bs. Aires, Universidad, 1951).
HUXLEY, A. L., *La Filosofía perenne* (Bs. Aires, Sudamericana, 1949).
ILLEMAN, W., *Wesen und Begriff der Philosophie* (Berlín 1938).
IRIARTE, J., *El problema filosófico* (Barcelona, Miracle, 1953).
JAMES, W., *Some problems of Philosophy. A Beginning of an Introduction to Philosophy* (Londres, Longmann, 1911).
— *Problemas de la Filosofía* (Tucumán, Yerbabuena, 1944).
JASPERS, K., *Einführung in die Philosophie* (Zürich, Artemis, 1950).
— *La Filosofía* (México, FCE, 1952).
— *La fe filosófica* (Bs. Aires, Losada, 1953).
JOAD, C. E. M., *Guía de la Filosofía* (Bs. Aires, Losada, 1940).
KANT, IM., *Sobre el saber filosófico* (Madrid, Adán, 1943).
— *La Filosofía como sistema* (Bs. Aires, Universidad, 1948).
KÜLPE, O., *Einleitung in die Philosophie* (Leipzig, Hirzel, 1895, [12]1928).
— *Introducción a la Filosofía* (Bs. Aires, Poblet, 1931, [3]1946).
La enseñanza de la Filosofía. Número especial de la *Revista de Educación* 10 (Madrid 1953).
LABROUSSE, R., *Introducción a la Filosofía política* (Bs. Aires, Sudamericana, 1954).
LARROYO, F.-CEBALLOS, M. A., *La lógica de la ciencia* (México 1945).
LAVELLE, L., *Introduction à l'Ontologie* (París, Presses Univ., 1951).
— *Introducción a la Ontología* (México, FCE, 1953).
LEHMANN, R., *Introducción a la Filosofía* (Bs. Aires, Losada, 1941).
LEISEGANG, H., *Einführung in die Philosophie* (Berlín, De Gruyter, 1951).
LE SENNE, R., *Introduction à la Philosophie* (París, Alcan, 1939).
— *Introducción a la Filosofía* (Bs. Aires, El Ateneo, 1954).

MANDRIONI, H., *Introducción a la Filosofía* (Bs. Aires, Troquel, 1954).
MARÍAS, J., *Introducción a la Filosofía* (Madrid, Rev. Occ., 1947).
— *Idea de la Metafísica* (Bs. Aires, Columba, 1954).
MARITAIN, J., *Éléments de Philosophie: I. Introduction générale à la Philosophie* (París, Tequi, ^{2}1946).
— *Introducción general a la Filosofía* (Bs. Aires, Club de Lectores, 1943, ^{2}1950).
— *Le problème de la classification des sciences d'Aristote à St. Thomas* (París 1901).
MAZZANTINI, C., *Filosofia perenne e personalità filosofiche* (Padova, Cedam, 1942).
— *Capisaldi filosofici* (Torino, Gheroni, 1945).
MÉNDEZ SAMARÁ, *Iniciación a la Filosofía* (México, Cultura, 1943).
— *Manual de Introducción a la Filosofía* (México, Robredo, 1947).
MESSER, H., *Introducción a la Psicología* (Bs. Aires, Losada, 1946).
MEYER, H., *Das Wesen der Philosophie und die philosophischen Probleme* (Bonn 1936).
MONTAGUE, W. P., *Los caminos del conocimiento* (Bs. Aires, Sudamericana, 1954).
MOUNIER, EM., *Introducción a los existencialismos* (Madrid, Rev. Occ., ^{2}1951).
MÜLLER, A., *Einleitung in die Philosophie* (Bonn, Dümmler, 1925, ^{2}1931).
— *Introducción a la Filosofía.* Trad. Gaos (Madrid, Rev. Occ., 1931, ^{2}1940).
— *Mensch und Welt in ihren realem Aufbau. Eine Einführung in die Philosophie* (1936).
MUÑOZ ALONSO, A., *Fundamentos de Filosofía* (Murcia 1947).
NOHL, H., *Introducción a la Etica* (México, FCE, 1952).
OLGIATI, F., *I fondamenti della Filosofia classica* (Milano, Vita e Pensiero, 1950).
ORTEGA Y GASSET, J., *¿Qué es Filosofía?* (Madrid 1958).
ORGAZ, R. A., *Introducción a la Sociología* (Bs. Aires 1933).
PALLARÉS, E., *Introducción a la Filosofía* (México 1948).
PANIKER, R., *Ontonomía de la ciencia* (Madrid 1961).
PAP, A., *Elements of Analytic Philosophy* (1949).
PAULSEN, FR., *Einleitung in die Philosophie* (Berlín 1892, Stuttgart ^{28}1916).
PEILLAUBE, E., *Iniciación a la Filosofía de Santo Tomás* (Barcelona, Ed. Litúrgica Española, 1936).
PETITOT, H., *Introduction à la Philosophie traditionnelle ou classique* (París 1914).
PITA, E.-CIFUENTES, J., *El punto de partida de la Filosofía* (Bs. Aires 1941).
PLATZECK, EV., *La Filosofía como sabiduría y ciencia:* Cisneros 10 (1945) 9-23.
PRÓ, D., *Tres aspectos de la cultura* (Mendoza [Argentina] 1942).
QUILES, I., *Filosofar y vivir (esencia de la Filosofía)* (Bs. Aires, Espasa-Calpe, 1948).
— *Introducción a la Filosofía* (Bs. Aires 1954).
RAEYMAECKER, L., *Introductio generalis ad Philosophiam et ad thomismum* (Lovaina ^{2}1934).
— *Introduction à la Philosophie* (Lovaina 1938, ^{3}1947).
RAMÍREZ, S., O. P., *De ipsa Philosophia in universum secundum doctrinam aristotelico-thomisticam:* Ciencia Tomista (Madrid 1922) 33-62.323-364; (1923) 5-35.
— *De propria indole Philosophiae Sancti Thomae Aquinatis:* Xenia Thomistica I (Roma 1925) 53ss.
— *El concepto de Filosofía* (Madrid, Librería León, 1954).
REICHENAU, H., *La Filosofía científica* (México, FCE, 1953).
ROBLES, O., *Propedéutica filosófica* (México, Porrúa).

ROMERO, F., *¿Qué es la Filosofía?* (Bs. Aires, Columba, 1954).
ROSMINI SERBATI, A., *Introduzione alla Filosofia* (Bari, Laterza, 1925).
RUBERT CANDAU, J. M., *¿Qué es Filosofía?* (Madrid 1947).
RUSSELL, B., *Los problemas de la Filosofía* (Barcelona, Labor, 1928-1937).
RYAN, J. H., *An Introduction to Philosophy* (Nueva York, MacMillan, 1932).
SÁNCHEZ REUSSET, A., *Raíz y destino de la Filosofía* (Tucumán 1942).
SANTOS, D., *Da Filosofia* (1939).
SARTON, G., *Introduction to the History of science* (Baltimore 1927-1931).
SCHELER, MAX, *El saber y la cultura* (Madrid, Rev. Occ., 1935).
SCIACCA, M. F., *Filosofia e Metafisica* (Brescia, Morcelliana, 1950).
SEPICH, J. R., *Introducción a la Filosofía* (Bs. Aires, Cursos de Cultura Católica, 1942).
— *La actitud del filósofo* (Bs. Aires, C. C. C., 1946).
— *Introducción a la Etica* (Bs. Aires, Emecé, 1952).
SERTILLANGES, A. D., O. P., *La Science et les sciences speculatives, d'après S. Thomas:* Rev. sc. phil. théol. 10 (1921) 5-20.
— *Les grandes thèses de la Philosophie thomiste* (París, Blond et Gay, 1934).
STEENBERGHEN, F., *Réflexions sur la systematisation philosophique:* Rev. Néosc. de Philos. 41 (1938) 185-216.
VALVERDE, C., S. I., *Filosofía y filosofías* (Comillas 1961).
VASALLO, A., *¿Qué es Filosofía?, o de una sabiduría heroica* (Buenos Aires, Losada, 1945).
WAHL, J., *Introducción a la Filosofía* (México, FCE, 1950).
WINDELBAND, W., *Einleitung in die Philosophie* (Tubinga, Mohr, 1923).
WOLFENDEN, J. F., *The Approach to Philosophy* (Londres, Arnold, 1932).
WUNDT, G., *Einleitung in die Philosophie* (Leipzig, Kroener, 1901).
— *Introducción a la Filosofía* (Madrid, Jorro, 1911).
ZARAGÜETA, J., *Introducción general a la Filosofía* (Madrid 1909).
— *Una introducción moderna a la Filosofía escolástica* (Granada 1946).
ZUBIRI, X., *Sobre el problema de la Filosofía:* Rev. de Occ. (1933) 115.º-118.º

II. NOCIÓN DE HISTORIA

Es difícil determinar la noción de Filosofía tratando de deducirla de los múltiples conceptos que de ella han dado los filósofos. Pero más difícil aún resulta precisar la de Historia de la Filosofía, pues a las divergencias acerca del concepto de ciencia vienen a sumarse las discrepancias sobre el de Historia.

Los temas de la Historia, del ser histórico y de la historicidad son típicos de nuestro tiempo. A partir de Hegel se despierta agudamente la conciencia de la historicidad del ser en sentido ontológico, coincidiendo con el auge impresionante que por entonces adquiere la Historiografía en las ramas más diversas de la cultura. Rebasa los límites de una introducción entrar en este problema, uno de los más complejos y debatidos en nuestros días; pero es indispensable hacer algunas consideraciones que nos ayuden a determinar la noción de Historia de la Filosofía.

El tema de la historia da origen a una rica problemática, que se despliega en múltiples cuestiones. En primer lugar debemos distinguir dos aspectos: la historia como realidad y la historia como ciencia. Algunas lenguas poseen dos palabras distintas para expresarlos (en alemán, *Historie* y *Geschichte)*. En español podemos dis-

tinguirlos escribiendo la primera con minúscula y la segunda con mayúscula. La historia como realidad consiste en un conjunto de acciones humanas realizadas sucesivamente en el tiempo, y de sus resultados relacionados entre sí. La Historia como ciencia es el estudio crítico y la narración ordenada de esos acontecimientos.

En el primer sentido, el problema se plantea en función del concepto del ser y de la realidad en cuanto tal. El problema del ser histórico no es más que un aspecto del problema general del ser y de la realidad. Cabe, pues, hacer una ontología del hecho histórico, de sus condiciones de posibilidad, analizando la esencia y los caracteres de la historicidad, como una categoría especial que determina un modo peculiar de ser. Ante lo cual caben tantas actitudes cuantas son posibles ante la misma realidad. Desde considerar la historicidad como algo esencial e intrínseco a todo el ser, o por lo menos al ser del hombre (Hegel, Dilthey), hasta reducirla a una modalidad accidental y extrínseca, superpuesta como resultado a algunas acciones humanas, individuales o colectivas, adoptando una interpretación más conforme con los principios de la filosofía escolástica.

Considerada la Historia en cuanto ciencia, o sea como una rama particular del saber humano, el tema se disgrega en una multitud de aspectos: puede plantearse la cuestión de si es un saber científico, o solamente una técnica, o un arte *(Historiología)*. Admitiendo que sea ciencia, cabe investigar sus condiciones de posibilidad y de legitimidad y el modo como debe hacerse el estudio y la realización de la Historia para constituir un saber verdaderamente científico *(Historiografía*, que a su vez es una aplicación de la Metodología a la Historia).

Pero el concepto de Historia es múltiple y ha sufrido numerosas variaciones a lo largo de los siglos. De aquí resulta que también la Historiografía tiene historia, y, por lo tanto, puede hacerse una *Historia de la Historiografía*, en que se recojan las diversas modalidades que la manera de hacer Historia ha revestido en los distintos tiempos.

Cabe, pues, hacer una Filosofía de la Historia en cuanto realidad, y una Filosofía de la Historia como ciencia. Pero hay múltiples realidades históricas, correspondientes a la diversidad de las actividades que han desplegado los hombres en la ciencia, en el arte, en la política, en el derecho, en el aspecto nacional, militar, social, etc. Todas esas actividades y sus resultados constituyen otros tantos objetos de Historia. A nosotros nos interesa en concreto la de la Filosofía, la cual puede considerarse de dos maneras: una, en sí misma y en sus condiciones de posibilidad y legitimidad en cuanto rama particular de la Historia general, con lo cual cabe hacer una *Filosofía de la Historia de la Filosofía;* y otra, en cuanto a su origen y a las distintas modalidades que la manera de hacerla ha ido revistiendo a lo largo de los siglos, lo cual da lugar a una *Historiografía de la Historia de la Filosofía.* A este propósito se han planteado

las cuestiones de si la Filosofía se identifica con su Historia, y si la Historia de la Filosofía es o no Filosofía.

Bastan estas ligeras indicaciones para comprender la complejidad de un tema que solamente podemos abordar de una manera rápida y esquemática.

A) **La historia como realidad.**—1. CONCEPTO REALISTA.—La historia es un resultado en que se conjugan todas las modalidades que reviste la realidad: la unidad y la diversidad, la necesidad y la libertad, el determinismo y la contingencia, la fijeza de leyes universales con la movilidad de los acontecimientos particulares sujetos a múltiples circunstancias variables e imprevisibles que influyen en el curso de los sucesos.

El resultado de tantos y tan complejos factores no puede ser un desarrollo orgánico, rectilíneo y ascensional. Pero tampoco una dispersión anárquica y fuera de toda ley. Existen leyes fijas que rigen la naturaleza física, y otras menos rigurosas—psicológicas, intelectuales y morales—que afectan a la naturaleza humana. Pero junto con la estabilidad de esas leyes se da también lo fortuito, lo contingente, lo circunstancial y, sobre todo, la intervención de la libertad, todo lo cual puede alterar y hasta cambiar radicalmente el curso de la historia. Un accidente fortuito fue la ocultación de los escritos del *Corpus aristotelicum*, y fortuita fue su recuperación, pero ambas cosas influyeron decisivamente en el carácter de la Filosofía antigua y medieval. Fortuito fue el consejo del cardenal De Bérulle a Descartes para que dedicara sus talentos a la defensa del cristianismo contra los «libertinos», pero de aquí procedió una nueva orientación, de consecuencias incalculables para la Filosofía moderna.

La historia es una realidad. Pero no toda la realidad es historia, ni es histórica, ni siquiera tiene historia. Debemos precisar el sentido en que entendemos la realidad de la historia, pues de aquí provienen las múltiples interpretaciones a que ha dado lugar su concepto.

El hecho histórico, considerado como realidad ontológica, plantea el problema de su entidad y de las condiciones que lo hacen posible. Pero la respuesta depende de la actitud adoptada ante un conjunto de problemas: *a)* ontológico (entidad del hecho histórico); *b)* gnoseológico (validez de nuestro conocimiento); *c)* cosmológico (concepto del movimiento y de la temporalidad); *d)* antropológico (concepto de la esencia del hombre); *e)* teológico (intervención providencial de Dios en el mundo y en el curso de la historia), etc.

Cada cosa tiene una entidad física, una esencia, una naturaleza, que puede ser sustancial o accidental. Hay también entidades naturales y artificiales. Las esencias de las cosas son inmutables e intemporales. Son lo mismo en presente que en pasado o en futuro. Por lo tanto, no son históricas. Pueden constituir objeto de numerosas ciencias, pero no de Historia.

La historicidad es una propiedad accidental, que afecta tan sólo a algunas acciones realizadas por los individuos humanos. Pero no

aisladamente, sino dentro de un grupo social o de alguna colectividad en la cual ejercen su influencia, y en la cual perduran de alguna manera sus resultados a través de la sucesión temporal. En virtud de esto, la posibilidad de un hecho histórico requiere un conjunto de condiciones:

a) Unidad de sujeto, que puede ser natural o artificial, individual o colectivo.

b) Permanencia esencial de ese sujeto a través de los cambios y mutaciones accidentales.

c) Mutabilidad y variabilidad accidental. Una cosa que permanece inmutable en su duración no puede tener historia.

d) Pluralidad sucesiva de momentos en su desarrollo y en su actividad exterior.

e) Temporalidad, que resulta de ser una naturaleza finita, sujeto de numerosas mutaciones accidentales.

f) Continuidad, y a la vez conexión y relaciones de dependencia entre los distintos momentos del desarrollo y de unos hechos con otros, que prolongan virtualmente en el futuro los resultados de la actividad ejercida en un momento dado.

g) Contingencia, indeterminación y, por lo tanto, imprevisibilidad de los hechos en que interviene la libre voluntad del hombre, como también de otros independientes de su voluntad.

Desarrollaremos brevemente algunas de estas condiciones.

a) *Sujeto de la historia.*—El historicismo absoluto pretende reducir toda la realidad a historia. Todas las cosas tienen duración. Sin embargo, la inmensa mayoría de ellas no son históricas, ni tienen historia, ni entran para nada en el campo de la Historia.

Dios es la realidad suprema, pero no es sujeto de Historia. Su duración consiste en su presencia inmutable en toda la eternidad. Tampoco tienen historia los seres inorgánicos del mundo físico, aunque su duración esté sujeta al movimiento y se mida por el tiempo. Cambian, pero no envejecen. Ni siquiera son sujeto de historia las plantas y los animales. Cambian y envejecen, pero su actividad está sujeta al determinismo y a la fijeza de las leyes físicas y biológicas.

Solamente es sujeto de Historia el ente capaz de hacerla, y éste es exclusivamente el hombre, que es una sustancia viviente, inteligente y libre. Pero la esencia del hombre no consiste en la historicidad, y no es exacto afirmar que el hombre no tiene naturaleza, sino solamente historia. Una cosa es la esencia o la naturaleza del hombre, y otra completamente distinta su historicidad. El individuo humano no es un puro acontecer ni una simple sucesión de actos físicos o biológicos realizados en el tiempo. El hombre no es histórico por esencia, ni su esencia consiste en la historia, sino que la historicidad no es más que un accidente que le sobreviene como resultado de sus acciones. El hombre tiene historia o hace historia mediante sus acciones libres realizadas en el tiempo.

Los historicistas exageran la mutabilidad, la contingencia y la temporalidad del ser histórico, minimizando la realidad de las esen-

cias permanentes. Pero la posibilidad de que el hombre sea un ser histórico resulta precisamente de que solamente en él se da la combinación o la confluencia de una inmutabilidad esencial y una mutabilidad accidental. No implica contradicción alguna la coexistencia en el individuo humano de una inmutabilidad esencial y una permanencia sustancial a través del tiempo, con una mutabilidad accidental en las formas más diversas.

El hombre tiene una esencia propia, personal y permanente, inmutable a lo largo de su duración. Esa esencia, que consiste en ser un animal racional, es lo que constituye su ser en cuanto tal, y siendo inmutable, no es ni puede ser histórica. No es una esencia simple, sino compuesta. El hombre consta de un cuerpo material viviente, sujeto a las mismas leyes físicas y biológicas que todos los demás seres del mundo físico (gravedad, dilatación, digestión, reproducción, etc.). Todas estas funciones no entran tampoco para nada en el dominio de la Historia, aunque sean realizadas en el tiempo. Pero en la esencia del hombre entra, además, un elemento trascendente, espiritual, que es su alma racional y libre, la cual no se mide por el tiempo, sino por una duración especial que los escolásticos denominan *evo* [1].

Sin embargo, el hombre, considerado como un todo sustancial, es temporal, en cuanto que vive y actúa en el tiempo. Pero, a su vez, el tiempo no es más que un accidente, que no entra en la constitución de la naturaleza humana en cuanto tal, la cual, siendo inmutable, no es temporal ni, por lo tanto, histórica.

El hombre no es histórico por su esencia, sino por sus accidentes, es decir, en virtud de sus acciones humanas, conscientes y libres, realizadas en el tiempo. Por esto, a la Historia, en cuanto tal, no le interesa la esencia del hombre, que constituye el objeto de otras ciencias, como, por ejemplo, la Antropología. La Historia no se basa en las esencias, que son inmutables, sino en los accidentes, en las acciones humanas o en sus productos, en los resultados de la actividad humana en el espacio y en el tiempo.

La Historia está integrada por *hechos*, por sucesos o por acontecimientos. El hecho *(factum*, participio pasivo de *facere)* es un resultado de la *acción (hacer)*, y el término, del *fieri*. Y, a su vez, la acción es un resultado de la esencia *(actiones sunt suppositorum)*. Pero la acción humana no es instantánea, sino sucesiva. Se hace y se actúa en el tiempo. Implica sucesión, potencialidad y dinamicidad. Todo ello son ingredientes de la Historia. Pero en la constitución de ésta debemos fijarnos, ante todo, en la *acción*, que es su elemento especificativo.

Si la esencia del hombre fuese la historia o la historicidad, todos sus actos serían históricos. Pero es evidente que de todas las innumerables acciones realizadas por los hombres desde que existen sobre la tierra, solamente una ínfima minoría ha llegado a la categoría de históricas. Hay que excluir *a fortiori* todas las acciones físicas

[1] SANTO TOMÁS, ST I 10,5c.

o biológicas, que están sujetas a leyes fijas, en las que no queda margen para la libertad. Ni siquiera entran en la Historia todas las acciones espirituales y libres. La vida de la mayor parte de los hombres no tiene nada de histórica. Pasa, y muy poco es lo que queda flotando con la categoría de histórico en el naufragio en que se sumergen en el pasado la inmensa mayoría de las acciones realizadas por los hombres.

La Historia es un resultado de las acciones humanas, pero no de todas, sino solamente de algunas especialmente importantes, las cuales no desaparecen por completo en el pasado, sino que perduran de algún modo, prolongando su acción en una especie de supervivencia en el futuro. Los hechos históricos no son puramente pasados, sino también en algún modo actuales, en cuanto que perduran incorporados de una manera virtual en el presente. En este sentido todos los hechos históricos no son iguales, sino que se dan en ellos grados, mayores o menores, de historicidad.

Tenemos, pues, que el hecho histórico se constituye por una acción humana libre, realizada en el pasado, que perdura proyectada hacia el futuro. Pero el aditamento de la historicidad no es ninguna propiedad esencial de ningún acto humano, sino solamente de algunas acciones, individuales o sociales, y aun en éstas, de una manera extrínseca y accidental.

Una cosa es el sujeto que *hace* la historia y otra el sujeto *de la* Historia. Los hechos históricos, y por lo tanto la Historia, son productos o resultados de las acciones de los hombres, bien sea individualmente o bien en colectividades naturales o artificiales. Pero ese sujeto debe ser concreto y real. Las abstracciones, como el «Hombre», la «Humanidad» o la «Sociedad», no pueden ser sujeto de historia. La historia no la han hecho ni el espíritu universal (Weltgeist) ni el espíritu nacional (Volkgeist), sino hombres concretos, particulares y existentes, mediante acciones realizadas en un tiempo determinado.

En cambio, el sujeto *de la* Historia no puede ser individual, sino colectivo. El individuo considerado aisladamente no es Historia, ni tiene Historia, sino que hace historia, y la hace dentro de un grupo humano, de una colectividad, natural o artificial, de agrupaciones sociales, políticas, científicas, artísticas, religiosas, etc.

No se da Historia propiamente dicha de un hombre en singular. Lo primero, porque la Historia requiere continuidad, y ésta, en el individuo aislado, solamente se da mientras dure su vida. Los actos estrictamente individuales no persisten más allá de la muerte o de la cesación de su existencia temporal. Pero no son históricos si no tienen alguna influencia exterior, relación, conexión con otros actos, y persistencia con proyección hacia el futuro, más allá del individuo que los realiza. Pero el individuo vive y actúa dentro de un grupo social, natural o artificial, de una comunidad o una colectividad. Por encima de las personas individuales se forman comunidades sociales, unidas por lazos espirituales, políticos, económicos, culturales, artísticos, científicos, etc. En estas colectividades es donde se

dan, por una parte, las relaciones y conexiones necesarias para constituir la Historia, y por otra donde perdura la influencia de las acciones particulares de los individuos y donde propiamente se da la sucesión y la continuidad, que son la base del acontecer histórico.

Y lo segundo, porque las acciones exteriores de los individuos que han hecho la Historia —Platón, Aristóteles, Lutero, Carlos V, Cristóbal Colón...—se realizan dentro de un medio ambiente social, temporal, político, religioso, geográfico, dentro del cual adquieren la plenitud de su sentido. Basta imaginar a cualquiera de esos individuos desplazado de su medio ambiente para que sus acciones adquieran un significado completamente distinto, e incluso para que resulten ininteligibles, o por lo menos para que no tengan el mismo sentido que tuvieron. Mahoma, colocado en la circunstancia de Cristóbal Colón, no habría sido lo que fue, ni éste en la de Carlos V, ni éste en la de Aristóteles. Es decir, que cualquier hecho histórico, sea del género que sea, implica una resonancia social, y solamente conserva su sentido cuando se le sitúa dentro de la red de relaciones que lo ocasionaron y de las que él ocasionó a su vez.

No habiendo un sujeto unitario y permanente de la Historia, tampoco cabe una evolución ni un proceso de tipo dialéctico a la manera de Hegel. En el desarrollo histórico predomina la heterogeneidad sobre la unidad, que nunca puede ser estricta, sino siempre muy relativa. Y así, dada la heterogeneidad y la confinación geográfica y temporal en que se han realizado los hechos históricos, solamente cabe hablar de Historia universal en sentido muy amplio. Nuestro horizonte histórico abarca escasamente unos seis milenios, precedidos de centenares de siglos en que la humanidad ha existido en la tierra, realizando innumerables acciones que han desaparecido irreparablemente en el decurso del tiempo.

A pesar de que la especie humana tiene una unidad originaria de estirpe común, no ha seguido una línea de desarrollo uniforme ni homogénea. La Historia la han hecho casi siempre por separado los distintos grupos étnicos, raciales, sociales o políticos, muchos de los cuales han vivido en un aislamiento casi absoluto, sin influencias apreciables entre sí. Es muy frecuente el contraste entre pueblos que en un mismo lapso cronológico alcanzan un elevado nivel de cultura, al lado de otros que permanecen sumidos en la barbarie. Por esto, más que de una historia universal de la Humanidad, cabe hablar de Historias parciales de los diversos grupos y asociaciones humanas. Pero no a manera de sumandos homogéneos dentro de una totalidad, sino con un marcado carácter de heterogeneidad. Tampoco es legítimo hablar de un sujeto unitario en Historia de la Filosofía, sino que, dentro de una unidad muy relativa, predominan en ella la pluralidad y la diversidad.

b) *Temporalidad.*—A la esencia física y permanente del hombre le sobrevienen numerosas modificaciones accidentales, una de las cuales es la temporalidad, que a su vez se deriva de la mutabilidad. El hombre vive y actúa en el tiempo, físico o histórico, y en este sentido—accidental—entra en el campo de la historicidad. Pero tanto

la mutabilidad como la temporalidad, y por lo mismo la historicidad, son propiedades o modificaciones accidentales, sobreañadidas, que no afectan a la esencia del individuo humano en cuanto tal. Y así, la historia no se identifica con la esencia del hombre, ni con su mutabilidad, ni con su temporalidad, sino que es un resultado, también accidental, de las acciones humanas realizadas en el tiempo. El desarrollo histórico se mide por el tiempo, y queda fijado en los distintos momentos de la sucesión temporal en que se realiza. Por lo cual, la cronología es un elemento imprescindible de la Historia.

Pero la Historia no se reduce a la pura temporalidad. La temporalidad es un elemento de la Historia, pero por sí sola es insuficiente para constituir un hecho físico en histórico. No es lo mismo pasado que histórico. Todo hecho histórico es pasado. Pero no todo hecho pasado es histórico. El ser del suceso histórico no es un simple pasado. Hay infinidad de sucesos pretéritos que no han alcanzado la categoría de históricos. La historicidad añade algo positivo al simple ser pasado. Solamente llegan a ser históricos los hechos pasados que de alguna manera influyen, permanecen o perduran en el futuro.

Ontológicamente, el suceso histórico fue, ya no existe. Pero persiste, y, por lo tanto, no es totalmente pasado, sino que sigue siendo de alguna manera, en cuanto que perdura incorporado virtualmente en un presente en el cual sigue ejerciendo influencia. De esta manera, el presente actual rebasa su propia entidad ontológica, en cuanto que cierra implícitamente, como acumulados, inviscerados o atesorados, otros sucesos anteriores que lo enriquecen y colman de un sentido complementario que no habría tenido en su puro ser físico. A su vez ese presente es una suma de posibilidades proyectadas hacia el futuro, el cual no es un tope, sino un horizonte. Por esto la materia de la Historia no son los hechos puramente físicos, sino los sucesos, los acontecimientos, los eventos, es decir, los hechos que han tenido alguna tensión, alguna proyección hacia el futuro. La acción es también una prolongación del propio ser [2].

Pero no hay un tiempo absoluto, a la manera de Newton; ni tampoco un tiempo como forma *a priori*, a la manera de Kant. El tiempo físico es un accidente real que tiene por fundamento un movimiento real medido por una inteligencia. Pero en la adopción de un tipo concreto de movimiento para ajustar a él la cronología —v.gr., el movimiento de la Tierra alrededor del Sol—hay mucho de

[2] «En la existencia del presente hay una persistencia de lo histórico y una como instancia hacia el futuro». El ser histórico es «un no-ser ya, que, sin embargo, es de algún modo todavía». «Lo histórico, a su vez, se encuentra en el presente, no de un modo formal, sino de una manera virtual, por sus consecuencias o repercusiones. La existencialidad típicamente histórica es el ser virtual que un pasado conserva en un presente» (A. Millán Puelles, *Ontología de la existencia histórica* p.38.47). «El ser histórico, dimitido de su existencia, continúa teniendo virtualidad de potencialidad sobre los ulteriores presentes» (C. Láscaris, *Concepto de historia de los sistemas filosóficos:* Rev. de la Univ. de Madrid 4 [1955] p.506).

relativo y de convencional. Una cosa es el movimiento de los seres inorgánicos, otra el de los vivientes y otra el del hombre, ser racional y libre, el cual, al menos por su alma, que es su parte principal, queda fuera del determinismo que rige el movimiento de todos los demás seres.

Así, pues, aunque los acontecimientos históricos puedan medirse y ordenarse conforme a un patrón más o menos universal y convencional de «tiempo» (meses, años, siglos, milenios), sin embargo, por encima de esta cronología queda otra consideración más profunda, según la cual el pretérito aparece como permaneciendo virtualmente en el presente y en el futuro y prolongando en ellos su acción. En este concepto del «tiempo histórico» se basa la Historiografía moderna, a diferencia de la antigua, para la cual el hecho histórico era un simple pasado, que bastaba con reconstruir en crónicas o narraciones a base de recuerdos personales o de testimonios y documentos [3].

c) *Continuidad.*—Entre los hechos históricos no solamente hay sucesión temporal, sino también continuidad, relaciones, conexiones y concatenación de unos respecto de otros. Un hecho aislado no es histórico. Los sucesos históricos se sitúan unos respecto de otros en relación como causas y efectos, o más bien como condiciones y condicionados. Por esto es preciso encuadrarlos dentro de una totalidad, aunque no es necesario que sea absoluta, sino relativa y restringida. El *Quijote* se comprende dentro del ambiente creado por los libros de caballería, pero perdería su sentido encuadrado en el de la cultura azteca. Las catedrales románicas tienen una significación clara en la Europa cristiana del siglo XII, pero serían absurdas en la Rusia soviética del siglo XX. La *Crítica* de Kant no es difícil de entender en función de las dos corrientes del dogmatismo leibniziano y del empirismo inglés, pero sería ininteligible situada en el ambiente de las Cruzadas [4].

Es decir, que la Historia universal implica una visión totalitaria del pasado histórico, en la cual se ordenen los hechos concretos conforme a sus relaciones, implicaciones y explicaciones, insertados en la totalidad de un proceso. Las cosas han sucedido de tal o cual manera en virtud de una conjunción de circunstancias o de causas libres o necesarias, que pudieron haber sido otras, pero que de hecho fueron así y no de otro modo. El oficio del historiador consiste en narrar la Historia tal como efectivamente fue, no tal como pudo haber sido, y menos como a él le parece que pudiera haber sido.

d) *Indeterminación.*—La Historia se constituye por acciones y relaciones que rebasan el orden físico o biológico, entrando en el de

[3] M. ARTOLA, *En torno al concepto de historia:* Rev. Est. Pol. 99 (Madrid 1958) p.149.

[4] «Conocer un hecho histórico no es atribuirle ser una u otra cosa y nada más, sino construirlo en un conjunto de relaciones, articulando en una estructura, dentro tan sólo de cuyo sistema los hechos se individualizan en la plenitud de su sentido» (J. A. MARAVALL, *La situación actual de la ciencia y la ciencia de la Historia:* Rev. Est. Pol. 99 [Madrid 1958] p.55).

la contingencia y, por lo mismo, en el de la libertad. El desarrollo histórico depende de un conjunto de circunstancias, libres o fortuitas, independientes de la voluntad de los individuos que hacen la historia. Solamente el hombre, como sujeto libre, posee el privilegio de hacer historia. Pero a veces las circunstancias arrastran inevitablemente a los individuos. Del cruce, de la interferencia o del choque entre tantos factores diversos resulta la orientación de la historia, la cual tiene siempre un amplio margen de indeterminación e imprevisibilidad.

El mundo físico y el biológico están sujetos a leyes fijas y a procesos cíclicos, en que los acontecimientos se repiten y pueden predecirse. Un físico sabe que todos los cuerpos están sujetos a la ley de la gravedad. Un químico puede prever con seguridad las reacciones entre determinados elementos. Un astrónomo puede predecir un eclipse de sol. Un naturalista sabe que las golondrinas seguirán haciendo sus nidos dentro de mil años lo mismo que hoy. Pero no hay leyes fijas que rijan el desarrollo de la Historia humana ni procesos cíclicos rigurosos. Por esto es imposible una Filosofía de la Historia que pretenda predecir los acontecimientos futuros reduciéndola a una ciencia exacta. La Historia está entretejida de acciones e interacciones entre seres humanos libres. Los futuros contingentes no son objeto de ciencia humana, por razón de su dependencia de muchas circunstancias imprevistas e imprevisibles. La Historia no se repite jamás, y el devenir histórico no puede deducirse *a priori*, como un teorema de Geometría.

En la Historia hay una cierta unidad y una concatenación de los sucesos por encima o por debajo de las divisiones cronológicas. El pasado influye en el futuro, y lo condiciona y determina hasta cierto punto. Mas no por ello queda anulada la contingencia, ni las encrucijadas en que de manera absolutamente imprevisible se entrecruzan las series causales que dan origen a estructuras y movimientos muy diversos. Siempre hay que contar, además, con el factor de la libertad, que puede cambiar y alterar a fondo el curso de un proceso histórico. El historiador puede ser «profeta del pasado». Pero nunca podrá serlo, en sentido riguroso, del futuro. No hay una Dialéctica de la Historia. Los hechos pueden conocerse, ordenarse e interpretarse *post factum*. Pero *ante factum* solamente pueden predecirse, dejando un amplio margen a la equivocación [5]. Más que una Filosofía, lo que cabe es una Teología de la Historia;

[5] «Ahora le ha tocado el turno al gran historiador inglés Arnold J. Toynbee... El es, en carne y hueso, historiador. De este tipo de historiador-filósofo que se ha venido acentuando desde Frobenius y Spengler, y que, como saben todo lo que ha pasado, acaban también sabiendo todo lo que va a pasar. Toynbee ve la Historia con impasibilidad científica, como si fuera una Física. Extrae leyes, de cuya repetición está seguro. Y como sabe lo que ocurrió en la reforma agraria que hizo en Roma Tiberio Graco, está bastante seguro de lo que va a pasar en el campo de Guatemala o en la Cuba de Fidel Castro» (J. M. PEMÁN, *Misión en el Sur*: «A B C», Madrid, 6 marzo 1962).

pero siempre en el supuesto de mantenerse dentro de líneas muy generales, y de que solamente podemos conocer los designios divinos en la medida exacta en que Dios nos los quiera comunicar por revelación.

2. Filosofías de la Historia.—Un determinismo absoluto, al suprimir la contingencia y la intervención de la libertad humana en el desarrollo histórico, equivale a la negación de la Historia. El fatalismo griego (Heráclito, Platón, estoicos) concebía el mundo como una inmensa máquina, en que el desarrollo de los sucesos estaba sujeto a leyes necesarias que determinaban la repetición de los mismos sucesos en ciclos cerrados de tiempo (gran año).

El cristianismo sustituyó el concepto fatalista por un desarrollo de la Historia regido por la providencia de Dios, pero en que queda un amplio margen para el ejercicio y la intervención de la libertad humana [6]. Este concepto es el fundamento para una visión teológica de la Historia, basada en la revelación divina, y del que son ejemplos cumbres *La Ciudad de Dios*, de San Agustín, y el *Discurso sobre la Historia universal*, de Bossuet. Es el punto de vista en que se coloca Donoso Cortés.

A partir del Renacimiento, a medida que se acentúa la disociación de los dos órdenes, natural y sobrenatural, y se va agravando el proceso de racionalización del pensamiento y de laicización de la sociedad, la visión teológica de la Historia es sustituida por un concepto puramente naturalista del desarrollo de la Humanidad. De aquí proceden las diversas tentativas de hacer una «Filosofía de la Historia», expresión introducida por Voltaire (1765). Se prescinde de Dios y de la intervención de elementos sobrenaturales y se busca el motor de la Historia y la fórmula de su desarrollo en los principios más variados. Unas veces en abstracciones metafísicas: el Absoluto (Schelling), la Idea (Hegel), la Voluntad (Schopenhauer), el Inconsciente (Hartmann). Otras, en factores naturales: jurídicos (Montesquieu), religiosos (Volney, Dupuis, Boulanger, Lessing), económicos (Saint-Simon, Carlos Marx), evolutivos (Herder), biológicos (Gobineau, Freud, Rosenberg), biopsíquicos (Max Scheler). Unas veces se presenta el proceso del desarrollo histórico bajo un aspecto optimista de progreso (Turgot, Condorcet, Augusto Comte). Otras se describe la Historia como un proceso pesimista de decadencia (Rousseau, Ludwig Klages, Oswaldo Spengler). Otros tratan de representar geométricamente el proceso histórico comparándolo a una línea recta ascendente, a una espiral, a una línea quebrada con avances y retrocesos, etc.

No es extraño que los apriorismos y las fantasmagorías de los «filósofos de la Historia» determinaran la reacción—excesiva—de

[6] «In gubernatione duo sunt consideranda, scilicet ratio gubernationis, quae est ipsa providentia, et executio. Quantum igitur ad rationem gubernationis pertinet. Deus immediate omnia gubernat; quantum autem pertinet ad executionem gubernationis, Deus gubernat mediantibus aliis» (Santo Tomás, ST I 103,6c; cf. CG c.64-97).

la «escuela histórica» (Niebuhr, Ranke), negándose a admitir más criterio que el estudio de los hechos en sí mismos, tal como resultan de los documentos. La misión de la Historia consiste «tan sólo en decir cómo efectivamente han pasado las cosas» (Ranke).

3. Historicismo absoluto.—Descartes pretendió racionalizar la ciencia, deduciendo el conocimiento de la naturaleza física de la idea clara y distinta de extensión. Partiendo de la idea, trataba de llegar a la naturaleza tal como es en la realidad.

Kant intentó racionalizar la Física, haciendo de la «Naturaleza» un producto de nuestra espontaneidad. Solamente conocemos como «objeto» aquello que nosotros mismos producimos como tal. La Física era posible como ciencia porque nuestro entendimiento poseía las condiciones «a priori» (categorías) necesarias para constituir a los fenómenos en «objetos». Pero no pretendió racionalizar la Historia, a la cual, por depender de la libertad, consideraba fuera de la ciencia teórica rigurosa, y la colocó en el campo de la Razón práctica, vinculándola al progreso del desarrollo político de los pueblos para alcanzar la libertad. No podemos conocer la Historia en sí misma en cuanto realidad. Solamente podemos conocer las condiciones *a priori* que la hacen posible.

Fichte, Schelling y Hegel transforman el kantismo en idealismo. El primero inicia un determinismo apriorista. El Yo produce el No-Yo (Naturaleza) [7]. Schelling describe la evolución del Absoluto con varias etapas de desarrollo equivalentes a los períodos de la Historia interpretada *a priori* [8]. Hegel borró la distinción kantiana entre orden numenal y fenomenal. El orden ideal y el real constituyen el desarrollo de la Idea, que es la única realidad, la cual produce todas las cosas a lo largo de su evolución.

Hegel no sólo racionalizó la ciencia y la naturaleza, sino que su sistema constituye un esfuerzo colosal para racionalizar también la Historia; para suprimir todo lo libre, lo contingente y lo indeterminado, reduciendo la realidad a una especie de Geometría ideal, a una Lógica pura. «Lo que es racional es real, y lo que es real es racional». «La razón es la esencia de todos los acontecimientos humanos». Hegel se esfuerza por encerrar en un amplio esquema lógico toda la complejidad de los acontecimientos. La Idea no es una realidad estática, sino dinámica, que evoluciona a partir de la máxima indeterminación del Ser (= No-Ser), impulsada por la fuerza dialéctica de la contradicción inmanente, hasta llegar a la plenitud de la determinación en el Absoluto [9].

[7] *Grundzüge des gegenwartigen Zeitalters* (1806). *Reden an die deutsche Nation* (1808).

[8] *System des transcendentalen Idealismus* (1800).

[9] «Hegel... logra el increíble éxito de «historificar»—por decirlo así—la razón misma, o sea convertir la razón pura en pura historia». «Todavía la Historia seguía siendo un escándalo para la razón pura, que no podía someter a sus principios las irregularidades de la vida humana. Hegel fue quien dio el paso decisivo» (M. García Morente, *Idea de la Hispanidad* [Madrid ³1947] p.157-158).

La Idea se desarrolla y determina a través de la Historia, que es un inmenso sistema lógico en formación. Los individuos no son más que manifestaciones pasajeras integradas en el infinito devenir universal. Toda la realidad es histórica, y en especial el hombre es un ser esencialmente histórico, lo primero por su movilidad y temporalidad, y lo segundo porque es el único ser que llega a la conciencia del devenir dialéctico de la Idea.

De esta manera, la Historia sería el desarrollo de la Humanidad (Espíritu objetivo, Espíritu del mundo, *Weltgeist)*, integrada como parte en el desenvolvimiento general de la Idea, que evoluciona hasta convertirse en Dios. La evolución hegeliana es ascendente. No parte de Dios, ni de lo más perfecto, sino de lo más imperfecto e indeterminado, de un estado de la realidad en que el Ser se identifica con el No-Ser. Pero ese Ser se va determinando cada vez más a través de la serie de contradicciones y superaciones, hasta llegar a la revelación plena de la Idea, en una totalidad humano-divina que adquiere conciencia de sí misma. La Historia es, por lo tanto, una revelación de Dios, una «Teodicea», una justificación de Dios [10]. Es el devenir del Absoluto. Dios no existe todavía, pero se está haciendo a través de las etapas de la evolución—Idea, Naturaleza, Espíritu—y existirá cuando llegue a su término el desarrollo, la Idea, que es la única realidad.

Todo es perfectamente racional, comprendido dentro del desarrollo dinámico de la Historia como totalidad, como momentos de la evolución del Absoluto. Cada momento anula y supera a la vez todos los anteriores (Aufhebung). Lo negativo de la antítesis queda superado e integrado en lo positivo de la síntesis [11]. El mal es sólo aparente, pues todo contribuye al desarrollo dialéctico de la Historia, y los males parciales quedan anulados en el bien de la síntesis superior.

En un sistema semejante quedan excluidas la contingencia y la libertad. Los acontecimientos suceden conforme a leyes rígidas, absolutas y necesarias. La inteligencia del hombre puede descubrir y formular esquemas lógicos que permiten predecir la marcha del desarrollo general de la Historia, y en concreto la de la Filosofía. Tanto los acontecimientos históricos como los sistemas filosóficos, o las manifestaciones del Espíritu en el Arte y en la Religión, se van sucediendo en una tensión dinámica progresiva, hacia su culminación en la perfección plena del Absoluto.

Así, pues, la Realidad, la Lógica y la Historia vienen a ser una misma cosa. La Lógica tiene por objeto exponer las determinaciones puras del pensamiento en cuanto tal, y la Historia de la Filosofía las del desarrollo del pensamiento humano en el tiempo. La misión de la Historia en general y la de la Historia de la Filosofía en particular consistirá en descubrir y exponer las etapas de la manifes-

10 «Unsere Betrachtung ist insofern eine Theodizee, eine Rechfertigung Gottes» *(Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte:* Samtliche Werke [Stuttgart 1928] Bd.2 p.42).

11 *Wissenschaft der Logik* vol.1 l.1 p.51ss.

tación de la Idea en el Espíritu objetivo. Y, siendo la Idea la única realidad, una será también la Historia. «La sucesión de los sistemas de la Filosofía en la Historia es idéntica a la sucesión lógica de las definiciones de la Idea» [12].

Así, pues, todos los sistemas filosóficos son verdaderos, en cuanto que expresan la evolución de la Idea en cada momento histórico. Pero a la vez todos son falsos, por incompletos, porque ninguno de ellos—excepto, claro está, el de Hegel—abarca ni expresa la Idea en su totalidad. Solamente hay una Filosofía, la cual se identifica con su misma Historia. «Para justificar el desprecio de la Filosofía se admite que hay filosofías diferentes, cada una de las cuales es *una* filosofía, y no *la* Filosofía; como si hubiese cerezas que a su vez no fuesen fruta» [13]. Todos los sistemas precedentes culminan, según Hegel, en su propio sistema, en el cual la Idea llega a adquirir plena conciencia de sí misma.

La Historia no es solamente el pasado, sino también el presente. Nada se destruye. Todo está contenido en el *ahora*. Todo el pasado queda integrado y permanece en el presente. El Espíritu es eterno. Siempre ha existido y siempre existirá [14].

No es éste el momento de hacer una crítica de las teorías hegelianas, que reclaman una exposición mucho más amplia y matizada. Nos limitamos a decir que eliminar la contingencia y la libertad equivale a destruir el concepto mismo de Historia, la cual no sería el desarrollo de las acciones humanas en el tiempo, sino el devenir necesario de la Idea absoluta en el Espíritu objetivo. Los individuos particulares quedan reducidos a puros momentos dentro de la evolución universal del Absoluto.

El concepto panlogista de la realidad, de la Historia y de la Filosofía se presta a trazar grandiosos panoramas generales, en los cuales se sacrifica lo individual a una visión universalista de con-

[12] «Toda filosofía representa una etapa particular en el proceso progresivo del todo, y ocupa un puesto determinado en el cual tiene su verdadero valor y su verdadero significado» (*Vorles. über die Gesch. der Philos.* Bd.17, Einleitung, p.75).

[13] «La Historia de la Filosofía muestra claramente, en las diversas filosofías posibles, que no hay más que una Filosofía, con diversos grados de desenvolvimiento. Y también que los principios particulares en los cuales se apoya un sistema no son más que ramas de un solo y mismo conjunto. La Filosofía últimamente aparecida es el resultado de todas las filosofías precedentes, y debe contener los principios de todas esas filosofías» (*Enzyclopädie, Einleitung* § 13-14).

[14] «Aquello que es verdadero, es eterno en sí y por sí; no es ayer ni mañana, sino que es, sin más, presente y «ahora», en el sentido de la absoluta presencia. En la Idea, aun aquello que parece pasado se conserva eternamente. La Idea es presente, el Espíritu es inmortal; no hay ningún tiempo en el cual no habría existido; no es ni pasado ni porvenir, sino que es absolutamente «ahora». Con lo cual queda dicho que el mundo actual, la actual forma y autoconciencia del Espíritu comprende en sí todos los grados que se manifiestan como antecedentes en la Historia» (*Vorles. über die Phil. der Geschichte* p.115-120).

junto. La Historia se convierte en una inmensa máquina, en que los acontecimientos particulares se encadenan con una lógica rígida, dentro del engranaje de un orden universal necesario. Se subrayan la unidad y la necesidad, a expensas de la pluralidad, de la variedad y de la contingencia. Pero todos los procedimientos excesivamente logicistas y aprioristas suelen tropezar con el hecho de que la realidad se resiste a dejarse encerrar en la rigidez congeladora de esquemas mentales prefabricados.

El concepto de una evolución del Absoluto es una contradicción. Es absurda una evolución del Absoluto mediante un proceso que va de lo menos a lo más, de lo imperfecto a lo perfectísimo [15]. Y más absurda aún es una evolución necesaria. El Absoluto, por definición, debe ser esencialmente libre. No puede estar sujeto a ninguna clase de mutación, ni, por lo tanto, ser sujeto de evolución ni de Historia. El «Espíritu universal», sea del mundo, sea de los pueblos, no pasa de ser una fantasmagoría hegeliana. Solamente existen individuos particulares y concretos, que pueden agruparse en determinados tipos de sociedad, y que son los que hacen la historia. Con lo cual tenemos que, al pretender racionalizar la realidad, lo único que consigue Hegel es destruir el concepto del Absoluto, de Dios, del hombre, y el de la misma Historia.

Por lo demás, aplicado a la Historia de la Filosofía, este historicismo absoluto, que excluye la libertad, la pluralidad y la contingencia, no responde a la realidad. El pensamiento humano no ha seguido en su desarrollo una línea recta y homogénea, con tendencia ascendente hacia la perfección, sino, por el contrario, numerosas líneas quebradas, zigzagueantes, cortadas por profundas depresiones y prolongados períodos de esterilidad. Al lado de algunas verdades hay que señalar la presencia persistente de innumerables errores, tenazmente enquistados en los sistemas de filosofía. Lejos de poderse considerar cada sistema como una superación de las antítesis entre sus precedentes, muchos de ellos representan desviaciones y retrocesos respecto de las conquistas conseguidas por otros anteriores. La Filosofía no se ha desarrollado al compás de la realidad, a manera de una entidad unitaria, sino que comprende numerosas partes o ciencias muy distintas, las cuales, ni en su conjunto, ni en sus problemas particulares, han seguido un desarrollo simultáneo. El pensamiento humano no es único, ni siempre progresivo, sino múltiple y en muchas ocasiones regresivo. Pero su carácter vital, su movilidad y su misma tensión natural hacia el

[15] «Perfectum naturaliter est prius imperfecto» (SANTO TOMÁS, ST I 73,1c). Este mismo principio lo toma Bergson como base para refutar el transformismo de Darwin. La vida es anterior a la materia, porque es más perfecta que ella. Bergson cita a Ravaisson: «En tout le parfait est toujours premier». Pero el pensamiento es más antiguo y ordinario en el neoplatonismo desde Plotino y Proclo. En Santo Tomás, las fórmulas equivalentes saltan con frecuencia: «Naturali ordine perfectum praecedit imperfectum». «Perfecta naturaliter sunt priora imperfectis». «Perfectum est prius imperfecto et natura et tempore», etc.

progreso en el conocimiento de la realidad invalidan y rebasan por todas partes la estrecha rigidez de todos los «sistemas» estáticos, cerrados y muertos en que se le quiera encerrar, por muy amplios y superficialmente panorámicos que pretendan ser.

Una derivación directa del idealismo hegeliano es el materialismo dialéctico de Carlos Marx, que también constituye una Filosofía de la Historia. Deja a un lado el punto de partida de Hegel (Idea) y lo sustituye por la materia, que considera como el principio radical, sometido a las leyes dialécticas de la evolución. Fija su atención especialmente en las etapas de la evolución histórica del hombre, que hace depender de las leyes económicas y de las condiciones de la producción (trabajo y lucha de clases). Todo lo que quede fuera de éstas no son más que epifenómenos o superestructuras. El proletariado tiene por misión determinar el advenimiento de la sociedad sin clases del porvenir [16].

4. Historicismo relativista.—Guillermo Dilthey (1833-1911) dio una nueva modalidad al historicismo. Reacciona contra el idealismo de Hegel, que había distinguido tres momentos en la evolución de la Idea: dentro de sí (Lógica), fuera de sí (Filosofía de la Naturaleza), volviendo a sí (Filosofía del Espíritu, Historia). Se fija más bien en la contraposición entre los dos últimos momentos, Naturaleza y Espíritu, a los que hace corresponder dos grandes clases de ciencias, de la «Naturaleza» y del «Espíritu», entre las cuales atribuye a la Historia un lugar preferente [17]. Reacciona también contra la estrechez de horizontes del positivismo, pero conserva su principio de que solamente existe lo particular y concreto. No se le puede considerar kantiano, pero plantea el problema de la posibilidad de las ciencias del Espíritu en una forma equivalente a lo que Kant había hecho con las de la Naturaleza.

Dilthey vive en el ambiente creado por los grandes historiógrafos alemanes. Deja a un lado las ciencias de la «Naturaleza» y centra su interés en las del «Espíritu», investigando sus fundamentos y las condiciones *a priori* de su posibilidad y legitimidad. Las primeras

[16] Carlos Marx, *Économie politique et Philosophie-Idéologie allemande*, Oeuvres complètes. Trad. J. Molitor (París 1953) VI p.40.153.187; J. Stalin, *Historia del partido comunista de la U. R. S. S.* (Moscú 1939) c.4 n.2 p.98-125.

[17] Es fácil apreciar el fondo hegeliano del pensamiento de Dilthey sólo con tener en cuenta su división de las ciencias:

De la Naturaleza.

Del Espíritu....
- Historia.
- Economía política.
- Ciencia del Derecho.
- Ciencia del Estado.
- Ciencia de la Religión.
- Estudio del Arte.
- Estudio de la Literatura, Poesía y Música.
- Concepción filosófica del mundo.

tienen por objeto la naturaleza inorgánica y viviente; las segundas, el hombre, individual y social, y los productos de su actividad.

El Espíritu se manifiesta en la historia en diversas formas culturales, que aspiran a ser cosmovisiones (Weltanschauungen). Las fundamentales son tres, que equivalen exactamente a las manifestaciones del Espíritu objetivo de Hegel: Religión, Poesía y Filosofía, que se subdividen en varios subtipos secundarios. Todas tienen pretensiones de universalidad, pero no pasan de ser relativas, en cuanto que proceden del Espíritu en un momento dado de su desarrollo histórico. Dilthey no admite ningún Absoluto por encima de la realidad histórica.

No puede darse ningún sistema filosófico absoluto. La Historia nos atestigua el hecho de una pluralidad de sistemas, que solamente tienen valor en cuanto expresión de una conciencia en determinado momento del desarrollo histórico. Sin embargo, por encima de todos los sistemas está la Historia misma, aunque la captación de su sentido solamente será posible cuando se haya terminado su ciclo completo. El hombre vive en el tiempo y en la historia, y son vanos sus intentos de evadirse de la relatividad y colocarse en un punto de vista absoluto. Debe pasar del punto de vista sistemático al histórico, que es el único capaz de captar la realidad en función de la vida misma. La Historia permite la reflexión de la Filosofía sobre sí misma, y con ello la autoconciencia y la autocomprensión del Espíritu.

De Dilthey procede la escuela historicista, representada por su yerno Jorge Misch (1878), Eduardo Spranger (1882-1963), Erich Rothaker (1888), Hans Freyer (1887), Teodoro Litt (1880), Jorge Simmel (1858-1918), Ernesto Troelsch (1865-1923).

En *El ocaso de Occidente* (Der Untergang des Abendlandes, 1918-1922), de Oswaldo Spengler (1880-1936)—que Ortega y Gasset califica de la «peripecia intelectual más estruendosa de los últimos años»—, se mezclan las influencias de Goethe y Nietzsche con el historicismo relativista de Dilthey, el evolucionismo materialista a la manera de Darwin y el vitalismo de Bergson. Todo ello da por resultado un historicismo irracionalista, en que la historia queda reducida a un devenir mecánico regido por fuerzas ciegas, biológicas o zoológicas. Es un desarrollo carente de toda finalidad, en el cual, sobre los valores espirituales, prevalecen los instintos más primarios del odio, de la venganza y del amor.

Las culturas (morfología histórica) son a manera de organismos vivos que nacen, crecen y envejecen, declinando inevitablemente y convirtiéndose en «civilizaciones», bajo cuya forma pueden seguir vegetando indefinidamente. No son productos de la inteligencia, sino de las fuerzas biológicas. La Filosofía, como toda cultura, está ligada a cada época. Es «expresión de su tiempo, y solamente de su tiempo... Todo pensamiento vive en un mundo histórico, hasta el punto de que no puede sustraerse al destino universal de la caducidad... La inmortalidad de un pensamiento pasado es una ilu-

sión» [18]. No existe una verdad eterna y absoluta sino en relación con un estado determinado de la Humanidad.

Aunque influido inicialmente por Spengler, Arnold J. Toynbee (1899) lo supera inmensamente en erudición y por un sentido histórico más realista. Encuadra los hechos dentro de formas de sociedad o de civilizaciones, de las cuales, en el volumen XII, señala veintiocho completas *(full-blown civilizations)* y seis abortivas *(abortive civilizations)*. Su nacimiento obedece a la respuesta del hombre a un desafío de condiciones adversas y de obstáculos que provocan el resurgir de virtudes de resistencia para vencerlas. Todas tienen una fase ascendente y otra descendente. Después de un silencio de quince años (1939-1954) ha rectificado algunas posiciones, con tendencia a hacer prevalecer el factor religioso en forma de una especie de sincretismo en que se fundirían las cuatro grandes religiones: hinduismo, budismo, islamismo y cristianismo [19].

B) **La Historia como ciencia.**—Considerada como ciencia, la Historia consiste en la visión retrospectiva y en el estudio crítico de los hechos históricos, indagando su sucesión cronológica, sus relaciones causales, sus afinidades, conexiones, influjos y reacciones, encuadrándolos dentro de una totalidad absoluta o relativa, buscando su interpretación, su explicación y su sentido.

Se ha discutido si la Historia constituye verdadera ciencia o si solamente es una técnica o un tipo inferior de saber [20]. Podemos decir que es verdadera ciencia, en cuanto que versa sobre un hecho real, que son los hechos históricos, y en cuanto que tiene los dos caracteres fundamentales del saber científico, que son necesidad y certeza [21].

En cuanto a lo primero, la materia sobre que versa la Historia son los hechos pasados, los sucesos, los acontecimientos producto de la actividad humana. Estos hechos son en sí mismos particulares y contingentes. Sin embargo, una vez que han sucedido, adquieren una fijeza, una estabilidad y una necesidad ontológicas tan absolutas que ni siquiera Dios los puede cambiar («Factum infectum fieri nequit»). El pasado es inconmovible. Lo que no tenía necesidad de derecho la adquiere de hecho. De esta manera, los sucesos pasados son objetos de ciencia, pues tienen la fijeza, estabilidad y necesidad requeridas en todo saber científico. Su particularidad no es impedimento ninguno para ser objetos de ciencia. Dios es el Ser más particular que existe, y es el máximo objeto de ciencia.

18 *La decadencia de Occidente*, prefacio.

19 J. THORNHILL, S. M., *The philosophical assumptions, implicit and explicit, of A. T. Toynbee:* The Thomist 25 (1962) 201-251.

20 Aristóteles coloca la Historia en un nivel inferior a la Poesía *(Arte poética* 9,1451b1-6).

21 «La Historia es una ciencia que tiene, como cualquier otra, sus principios propios, y, según ellos, se nos muestra cierta dentro de un sistema determinado de relaciones y válida en una esfera de hechos de la experiencia humana» (J. A. MARAVALL, *La situación actual de la ciencia y la ciencia de la Historia:* Rev. Est. Pol. 99 [Madrid 1958] p.47.

En cuanto a la certeza, hay casos en que los testimonios documentales no permiten rebasar un grado, mayor o menor, de probabilidad. Pero en otros muchos la Historiografía permite llegar a conclusiones tan firmes y seguras como las que pueda ofrecer cualquier otra ciencia, a una certeza sólida en que queda superada cualquier probabilidad. Tan cierto es que existieron Platón y Carlos V como que existe la ley de la gravedad o que la sal se disuelve en el agua.

La Historia, y en especial la de la Filosofía, tropieza con el inconveniente de que versa sobre hechos externos, no teniendo acceso directo a la conciencia y a las intenciones de los individuos, que solamente podemos conjeturar por quedar envueltas en el misterio del hombre. Pero también es verdad que esas mismas intenciones y pensamientos se traslucen suficientemente en muchos casos. A veces entendemos mejor a los autores que en su tiempo se propusieron ocultar la verdad que a los que quisieron decirla. En cuanto a la Historia de la Filosofía, ciertamente es difícil llegar a conocer el pensamiento y los sentimientos de los demás. Pero aunque el funcionamiento de nuestro instrumental cognoscitivo reserve todavía numerosos puntos oscuros para la ciencia psicológica, el hecho es que cada uno de nosotros tenemos conciencia de que expresamos nuestro pensamiento mediante el lenguaje oral o mímico, que lo damos a comprender a los demás, y que a nuestra vez comprendemos el suyo.

A despecho de los criticismos exagerados y de los argumentos del escepticismo, todos estamos convencidos de que nuestros medios de conocimiento, tanto sensitivos como intelectivos, nos permiten trascender nuestra subjetividad y penetrar en la de los demás. Podemos expresar nuestras ideas y nuestros sentimientos en palabras, escritos y acciones, a través de lo cual se nos abre el acceso a la interioridad de los demás, y nosotros podemos abrirles la nuestra [22]. En virtud de este poder, todo lo misterioso que se quiera, es posible la Historia de las ideas, y por lo mismo la de la Filosofía.

Método.—La Historia es una ciencia de carácter peculiar y requiere un método propio, acomodado a la materia sobre que versa su investigación. No se le puede aplicar el método empírico de las ciencias físicas o biológicas, las cuales parten de la observación de hechos particulares, pero se elevan por abstracción de lo individual hasta la formulación de hipótesis, de teorías, de principios, que son posibles en virtud de la naturaleza misma de sus objetos, cuya fijeza de comportamiento permite la expresión de leyes universales que sabemos han de realizarse en circunstancias similares. El orden científico en estas ramas del saber es el siguiente: Observación de los hechos o fenómenos. Interpretación. Formulación

[22] F. J. J. Buytendijk, *Phénoménologie de la Rencontre*. Trad. J. Knapp (París 1952).

de la hipótesis. Comprobación, positiva o negativa. Elevación a teoría y formulación de principios y leyes.

La Historia se mantiene también dentro del campo de los hechos particulares. Pero para ser verdadera ciencia no necesita remontarse a la formulación de leyes universales, que son incompatibles con la contingencia radical de los acontecimientos históricos. Si puede llegar a formular ciertas leyes generales, o más bien diagramas, debe ser dentro de la flexibilidad exigida por la contingencia de los hechos y la intervención de la libre voluntad del hombre. Esas leyes pueden tener alguna aplicación a la interpretación de sucesos pasados. Pero respecto de los futuros no rebasan el grado de una prudente probabilidad [23].

La conexión entre los hechos físicos está sujeta a leyes fijas, mientras que la de los hechos históricos depende de factores más o menos determinantes, pero siempre con un amplio margen de contingencia y libertad. En los hechos físicos cabe señalar causas y efectos; en cambio, en los históricos hay que hablar más bien de antecedentes y consiguientes, de condiciones y condicionados, que ejercen su acción no sólo en sentido homogéneo y longitudinal, sino también heterogéneo y radial. Por ejemplo, la enseñanza de Sócrates irradió su influencia en las escuelas socráticas, pero con la enorme diversidad que hay entre el cinismo de Antístenes y el hedonismo de Aristipo, y entre el platonismo y el aristotelismo.

El físico, el químico o el biólogo tratan sobre hechos presentes que pueden someter a una observación directa. El historiador trabaja sobre hechos pasados, a cuyo conocimiento solamente puede llegar por medio de los documentos y testimonios, a través de los cuales se pone en comunicación con los acontecimientos pretéritos. Y es bien sabido que sólo una mínima parte de las acciones humanas ha quedado registrada en los documentos, y la labor crítica a que hay que someter las fuentes para adquirir certeza de su valor y de su veracidad.

Sería absurdo querer aplicar a la Historia un método matemático, y también es inadmisible un método dialéctico *a priori*, a la manera de Hegel. La Historia no versa sobre esencias abstractas, ni sobre conceptos universales, sino sobre hechos concretos y sucesos particulares, en los cuales, además de un elemento más o menos fijo y permanente, que responde al comportamiento general de la naturaleza humana, intervienen otros muchos fortuitos, libres, y, por lo tanto, imprevisibles. La Historia no versa sobre lo que

[23] Nos parecen un poco exageradas estas afirmaciones: «Si algún día deja de ser la Historia el cuento de viejas que todavía es, se deberá al descubrimiento de leyes específicas que rigen los movimientos colectivos, como las mecánicas imperan la inquietud de los astros... Esperamos un Galileo de la Historia y nos resistimos a aceptar que la hipótesis del libre albedrío, aunque sea bien fundada e inexcusable en Etica, obture el paso hacia un sistema de la Historia, construcción que, como ninguna otra, es postulada por los nervios de nuestra época» (J. Ortega y Gasset, *Abejas milenarias:* Rev. de Occ., agosto 1924).

pudo haber sucedido, sino sobre lo que efectivamente sucedió. Los posibles son infinitos, pero a la Historia solamente le interesan los que llegaron a la existencia. Por esto su punto de partida no puede ser *a priori*, sino *a posteriori*, arrancando de la experiencia propia, si el historiador fue testigo presencial, o de la ajena, cuando tiene que valerse de testimonios y documentos.

En Filosofía son legítimos los sistemas, entendidos como una ordenación de conceptos y como una estructuración de las adquisiciones de la ciencia. Cualquier ciencia debe tener un orden interno en que los conceptos tratan de ajustarse al orden que existe en la realidad. De otra suerte no sería ciencia, sino un caos. La Historia es también ciencia, y como tal debe tener un orden en que los hechos aparezcan distribuidos en su sucesión cronológica y en sus conexiones reales, lógicas o causales. Pero convertir la Historia en un sistema lógico equivale a destruirla por su base. No es legítimo racionalizar la realidad y tratar de reducir la Historia a un capítulo de la Razón pura. Es preciso evitar el tentador escollo de pretender encajar el desarrollo de los sucesos en esquemas preconcebidos, y mucho más forzar los hechos para encuadrarlos en ellos, de grado o por fuerza. La Historia no es poesía, y la misión del historiador no consiste en imaginar cómo deberían haber sucedido las cosas, sino averiguar y relatar cómo y por qué han sido.

BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, N.-ANTONI, C.-CALOGERO, G., etc., *Verità e Storia. Un dibattito sul metodo della Storia della Filosofia* (Sez. Rom. della Società Fil. Ital., 1956).

ALBRIGHT, W. F., *From the Stone Age to Christianity:* Monotheism and the Historical Process (Baltimore 1946-Nueva York 1957).

— *De la edad de piedra al cristianismo* (Santander 1959).

ARIAS AZPIAZU, J. M., *La permanencia del pasado histórico* («Punta Europa», Madrid 1962).

ARON, R., *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine* (París 1938).

— *Introduction à la philosophie de l'histoire* (París 1938).

Introducción a la Filosofía de la Historia (Buenos Aires, Losada, 1944).

— *La Philosophie critique de l'Histoire* 2.º (París 1950).

ARTOLA, M., *En torno al concepto de Historia:* Rev. Est. Pol. 99 (Madrid 1958), mayor-junio, 145-183.

BANFI, A., *Concetto e sviluppo della storiografia filosofica* (1933).

BEGGARI, A., *Filosofia e storia nell'aspetto didactico* (Padova, Cedam, 1935).

BOYER, CH., *Il concetto di storia nell'idealismo e tomismo* (Cenni bibliografici, 1935).

CADIN, F., *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea:* Riv. Fil. Neosc. (1961) 533-543.

CANDAU, A., *La Filosofía y su Historia:* Rev. Fil. 16 (Madrid 1957) 395-404.

CARLINI, A., *Filosofia e Storia della Filosofia* (Milán, s. f.).

CERIANI, G., *La storia e l'enciclopedie delle scienze:* Riv. Fil. Neosc. 52 (1933) 462-463.

COTTIER, M. M., O. P., *Hegel, la théologie et l'histoire:* Rev. Thomiste 61 (1961) 88-108.

CROCE, B., *Teoria e stòria della storiografia* (Bari 1917).
CHIOCHETTI, E., *Filosofia e storia:* Riv. Fil. Neosc. 11 (1919) 149.
DAL PRA, M., *La storiografia filosofica antica* (Milán 1948).
DANIÉLOU, J., S. I., *Essai sur le mystère de l'Histoire* (París 1953).
DERISI, O. N., *Ontología y epistemología de la historia* (Buenos Aires 1958).
— *Verdad, filosofía e historia:* Sapientia 13 (1958) 165-179.
DÍAZ DE CERIO, F., S. I., W. *Dilthey y el problema del mundo histórico* (Barcelona 1959).
DILTHEY, W., *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910) (Gesammete Schriften, VII).
— *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883). Trad. E. Imaz (México, FCE, 2 1949).
— *Teoría de la concepción del mundo* (1924) (México, FCE, 1945).
— *La articulación de la Historia de la Filosofía* (México, FCE, 1945).
FABRO, C., *Essere e storicità:* Divus Thomas (Piaz.) 62 (1959) 155-167.
FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía:* art. «Historia» (amplia bibliografía sobre el tema).
FERREIRA GOMES, J., *Filosofias e Teologias da Historia* (Coimbra 1957).
FRANCHINI, R., *Metafisica e Storia* (Nápoles 1958).
FRUTOS, E., *Contribución a una Ontología de la realidad histórica:* Rev. de Fil. (Madrid 1943) 61-78.
GARIN, E., *La filosofia come sapere storico* (Bari 1959).
GENTILE, M., *Problemi e ricerche di storia della filosofia:* Riv. Fil. Neosc. (Milán 1936) 28-227.
HARTMANN, N., *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte* (1936).
— *Das Problem des geistigen Seins* (Berlín-Leipzig 1933).
— *Zur Methode der Philosophiegeschichte:* Kant-Studien 15 cuad.4 (1910) 459-485.
HAYEN, A , *Le thomisme et l'histoire:* Rev. Thom. 62 (1962) 51-84.
HEGEL, J. G., *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal.* Trad. de JOSÉ GAOS (Madrid, Rev. de Occ., 3 1953).
HEINEMANN, F., *Die Geschichte der Philosophie als Geschichte des Menschen:* Kant-Studien 31 cuad.2-3 (1926) 212-250.
HUIZINGA, J., *Sobre el estado actual de la ciencia histórica.* Trad. esp. (Madrid 1936).
— *El concepto de historia y otros ensayos* (México 1946).
HILCKMANN, A., *La filosofía de la historia como ciencia inductiva:* Diálogo (Buenos Aires 2 1954).
IRIARTE, J., *Teoría de la Historia de la Filosofía:* Pensamiento 17 (1961) 493-516.
KAFKA, G., *Geschichtsphilosophie der Philosophiegeschichte* (1933).
KREMER, R., O. P., *La connaissance historique:* Rev. Néosc. de Phil. 24 (Lovaina 1922).
LANGLOIS, J., *Premiers jalons d'une philosophie thomiste de l'Histoire:* Sciences Ecclésiastiques 14 (Montreal 1962) 265-293.
LANTRÚA, A., *Eterogeneità della considerazione storica e della considerazione filosofica* (Padova, Cedam, 1935) (Atti del IV Congr. naz. di Fil. p.208-220).
LÁSCARIS, C., *Concepto de Historia de los sistemas filosóficos:* Rev. de la Univ. de Madrid 6 (1955) 16.
LÖWITH, K., *Die Dynamik der Geschichte und der Historismus* (1953).
MACNAB, S., *El concepto escolástico de la historia* (Buenos Aires 1946).
MARAVALL, J. A., *La Historia del pensamiento político, la ciencia política y la Historia:* Rev. Est. Pol. 84 (Madrid 1955).
— *La situación actual de la ciencia y la ciencia de la Historia:* Rev. Est. Pol. 99 (1958), mayo-junio, 33-55.

MARAVALL, S. A., *Teoría del saber histórico* (Madrid, Rev. de Occidente, 1958).
MARKET, O., *La historicidad del saber filosófico:* Rev. Fil. 16 (Madrid 1957) 345-381.503-546.
— *Dinámica del saber* (Madrid, Rialp, 1960).
— *La aventura del hombre en torno a la Metafísica:* Arbor 87 (1953), marzo.
MARROU, H. I., *De la connaissance historique* (Louvain 1954).
MEINECKE, F., *El historicismo y su génesis.* Trad. J. MINGARRO y T. MUÑOZ (México 1943).
MILLÁN PUELLES, A., *El sentido de la historiografía filosófica:* Rev. Fil. (Madrid 1951) 333-339.
— *Ontología de la existencia histórica* (Madrid 1951).
MINDÁN, M., *Filosofia y Verdad:* Filosofia, Rev. do Centro de Estudos Escolásticos 4 (1955).
MONDOLFO, R., *Problemas y métodos de la investigación en la historia de la filosofía* (Tucumán 1949).
OLGIATI, F., *Il concetto di filosofia e la Storia della Filosofia:* Riv. Fil. Neosc. (Milán 1943) 35-54.
— *Il criterio distintivo nella storia della filosofia:* Riv. Fil. Neosc. 19 (1927) 368.
ORTEGA Y GASSET, J., *Una interpretación de la Historia universal. En torno a Toynbee* (Madrid, Rev. de Occ., 1960).
— *La «Filosofía de la Historia» de Hegel y la Historiología:* Rev. de Occ., febrero 1928.
— *Prólogo a «Historia de la Filosofía» de K. Vorländer:* O. C. (Madrid 1952) t.6.
— *Prólogo a «Historia de la Filosofía» de E. Bréhier:* O. C. (Madrid 1952) t.6.
— *Historia como sistema* (1942): O. C. t.6.
OTTAVIANO, C., *Storia, filosofia della storia, scienza della storia:* Riv. Fil. Neosc. 27 (Milán 1935) 67-81.
PADOVANI, U., *Storia e metafisica:* Riv. Fil. Neosc. 41 (1949) 123-136.
PELLEGRINO, U., *La storia nella metafisica dell'essere:* Riv. Fil. Neosc. 52 (Milán 1960) 431-447.
— *Storia e Metafisica in Kant, Hegel, Jaspers:* Riv. Fil. Neosc. 52 (Milán 1960) 46-72.
PERDOMO GARCÍA, J., *El proceso de relativización filosófica en la ciencia del espíritu:* Rev. de Fil. 7 (Madrid 1948) 537-558.
PETRUZZELIS, N., *Il problema della storia nell'idealismo moderno* (Firenze 1940).
PÉREZ, ISACIO, O. P., *Aparición de la historia de la Filosofía en la conciencia filosófica:* Crisis 2 (1955), julio-diciembre, 381-418.
— *Alcance crítico de la Historia de la Filosofía en la filosofía moderna:* Est. Fil. 4 (Las Caldas de Besaya 1954), enero-junio, 115-170.
POPPER, K. R., *La miseria del historicismo* (Madrid, Taurus, 1962).
PRETI, G., *Continuità e discontinuità nella storia della filosofia:* Problemi di storiografia filosofica, a cura de A. Banfi (Milán 1951) 65-84.
QUILES, I., *Concepción integral de la Historia de la Filosofía:* Estudios 366 (Buenos Aires 1941) 66.301.
RENOUVIER, Ch., *Bosquejo de una clasificación sistemática de las doctrinas filosóficas.* Trad. V. P. QUINTERO (Buenos Aires, Losada, 1948).
ROMERO, F., *Sobre la Historia de la Filosofía* (Tucumán 1943).
ROSSI, P., *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea* (Milán, Lerici, 1960).
SCHELER, MAX, *La idea del hombre y la historia:* Rev. de Occidente (Madrid 1926) l.14 n.41.
TROELTSCH, E., *Der Historismus und seine Probleme* (Tubinga 1924).
VANNI ROVIGHI, S., *La concezione hegeliana della storia* (Milán 1942).

VERDE, F. M., O. P., *Filosofia e Storia della Filosofia*: Sapienza 12 (1959) 573-592.
— *Un dibattito intorno a «Filosofia e Storia della Filosofia»*: Sapienza 13 (1960) 406-426.
YELA UTRILLA, F., *Lo universal histórico* (Oviedo 1940).

III. LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

La Historia de la Filosofía es una rama particular de la Historia general de la cultura, cuyo objeto es el estudio crítico de la aparición, la exposición y el desarrollo de los problemas filosóficos a lo largo del tiempo y de las diversas tentativas de los hombres para darles soluciones.

El concepto de Filosofía que hemos propuesto lleva implícita la noción de historia, porque la Filosofía es un producto de la actividad intelectual del hombre elaborado a lo largo del tiempo. Las cosas inmutables tienen duración, pero no historia. Solamente tienen historia los resultados de la actividad humana que se hacen, se desarrollan y perfeccionan en el tiempo.

Si existiera la Filosofía en sí misma, como una entidad sustancial hecha y estática, tendría duración, pero no historia. Lo mismo sucedería si hubiese sido hecha de una vez para siempre. En este caso a la Historia solamente le correspondería señalar la fecha de su aparición. Pero la Filosofía no existe de esa manera. Los que existen, o han existido, son los filósofos, que son quienes la han ido haciendo poco a poco, a costa de innumerables esfuerzos, con la aspiración de llegar a la conquista de la verdad. El desarrollo y la sucesión de esas vicisitudes a lo largo de la existencia de la Humanidad, con sus aciertos y sus errores, sus aproximaciones y desviaciones hacia la consecución de su objeto es la materia sobre que versa la Historia de la Filosofía.

1. **Filosofía e Historia.**—Los sistemas historicistas identifican la Filosofía con su historia. En Hegel la identificación es total. También, para Dilthey, la Filosofía es esencialmente histórica. Los sistemas concretos son relativos. Pero encima de ellos pone una especie de sustitutivo del Absoluto, que es la misma Historia, en que la Filosofía viene a convertirse en una reflexión del Espíritu sobre sí mismo o en una autoconciencia o saber general de orden superior, que englobaría las filosofías parciales desarrolladas en el tiempo.

Algo parecido vienen a sostener los que atribuyen a la

Historia de la Filosofía una misión *sapiencial*, considerándola como una superfilosofía o una Filosofía de la Filosofía, cuyo término, todavía no alcanzado, sería una especie de meta ideal, en que desaparecerían las divergencias y la pluralidad de los sistemas, fundiéndose en algo así como una «coincidentia oppositorum», un poco a la manera de Nicolás de Cusa.

Esta exaltación de la Historia de la Filosofía corre el peligro de desorbitar su objeto, atribuyéndole una misión que rebasa sus linderos, mucho más limitados, y los medios de que dispone el historiador en cuanto tal.

En una ordenación correcta del saber deben articularse orgánicamente sus diversas partes, asignando a cada una la labor que le corresponde. Una distribución equitativa del trabajo, lejos de perjudicar a la unidad general del conjunto, contribuye a una mayor eficacia y, desde luego, a una mayor claridad. Cada ciencia tiene su campo específico sin necesidad de interferirse ni de suplantarse unas a otras en su labor. A la Historia de la Filosofía le basta con ser Historia, a secas, sin necesidad de remontar el vuelo a funciones de superfilosofía ni de Filosofía de la Filosofía. El historiador tiene bastante con el papel que le corresponde, sin necesidad de pisarle el terreno a los cultivadores de las restantes ramas particulares de la ciencia y sin incurrir en interferencias, muchas veces enojosas y siempre inoportunas.

Con estas tendencias se relaciona la cuestión en que se debate si la Historia de la Filosofía es o no Filosofía. En nuestra disciplina entran dos términos: Historia y Filosofía. ¿A cuál de ellos debe inclinarse, o cuál debe prevalecer, la Historia o la Filosofía?

A nuestro juicio, una vez que hemos identificado la Filosofía y la Ciencia, creemos que la cuestión carece de razón de ser. La Historia es una ciencia, y, por lo tanto, una parte de la Filosofía. Pero en caso de aceptarse la contraposición, debe prevalecer el término Historia. No porque la Filosofía sea Historia en sentido hegeliano, ni diltheyano, sino en cuanto que la Historia de la Filosofía es ante todo una ciencia histórica o una rama de las ciencias históricas, cuyo objeto es, precisamente, estudiar la formación, el desarrollo y las vicisitudes de la Filosofía.

Debemos, pues, desglosar la Filosofía y su Historia. La Historia es una rama particular de la Filosofía o de la Ciencia. Pero borrar las fronteras entre ambas cosas o, lo que es peor, confundirlas, reduciendo la Filosofía a Historia, insistiendo en su «historicidad»; o la Historia a Filosofía, minimizando su plu-

ralidad y su contingencia, no contribuye más que a embrollar el problema y a cerrar la salida a su solución. Recalcar demasiado cualquiera de sus términos componentes equivale a exponerse a no comprender la Historia de la Filosofía. Exagerar lo que tiene de «filosófico» corre el riesgo de olvidar lo que tiene de «histórico». E insistir en lo que tiene de «histórico» nos pone en peligro de destruir lo que tiene de «filosófico». Pero en todo caso es preferible cargar el acento en lo que tiene de «Historia» que en lo que pueda tener de «Filosofía».

Una cosa es la Filosofía y otra su Historia. Y nada pierden la una ni la otra con la distinción. La misión primaria del historiador de la Filosofía no es hacer «Filosofía», sino Historia, aunque ésta recaiga sobre el sujeto «Filosofía». Se trata de una ciencia histórica, y, aunque su materia sea distinta, sus métodos y sus procedimientos fundamentales deben ser esencialmente los mismos que en las demás ramas de la Historia.

La distinción entre la Filosofía y su Historia permite conjugar la unidad, la verdad, la inmutabilidad y la intemporalidad propias del saber científico o filosófico, con la multiplicidad, los errores, la variabilidad, la temporalidad, la diversidad y la historicidad de los «sistemas» científicos o filosóficos. Las primeras propiedades debe recogerlas la Ciencia o la Filosofía pura, mientras que las segundas entran de lleno en el campo en que tiene que moverse la Historia.

Podemos considerar dos momentos en la ciencia: *in facto esse*, es decir, la ciencia hecha, hallada y constituida, y la ciencia *in fieri*, que se hace, se busca o se intenta hacer. La ciencia queda hecha en el momento en que llega a la posesión de la verdad, o sea a la adecuación de los conceptos de la inteligencia con sus objetos. Es una realidad presente y actual, cuya Historia queda a sus espaldas, detrás de sí o, si se quiere, implícita en su mismo ser. Pero desde el momento—posible, al menos—en que se constituye sale fuera de la Historia. Tiene duración, pero no Historia, porque queda fuera del campo de la mutabilidad.

En cambio, la ciencia considerada *in fieri*, como búsqueda e indagación de la verdad (ζητουμένη ἐπιστήμη), cuando todavía no ha llegado a conseguirla, tiene historia. Mejor dicho, la historicidad no afecta tampoco a la ciencia en sí misma, sino al proceso de su formación y a las etapas de su desarrollo, a los distintos momentos en que se ha ido logrando su tránsito al estado de ciencia perfecta, de su avance hacia la posesión de la verdad.

La Ciencia pura, o la Filosofía, no es histórica ni tiene his-

toria. Tampoco la tienen las ideas en sí mismas, pues son cualidades accidentales del entendimiento, abstractas, acrónicas, intemporales, fuera del tiempo y del espacio, que quedan por encima de la cronología desde el momento mismo en que se constituyen. El teorema de Pitágoras, una vez formulado, vale para siempre, para todos los tiempos y lugares. No tiene historia. Lo histórico es el hecho de haber sido logradas esas ideas, elaboradas y formuladas en tal o cual momento de tiempo, en tal o cual lugar y por tal o cual personaje concreto. Este es el fundamento y la labor que corresponde a la Historia de la Ciencia, o de la Filosofía. Lo mismo cabe decir de cualquier sistema filosófico, del aristotelismo, el cartesianismo, el kantismo, el hegelianismo o el marxismo. Son hechos o sucesos sujetos al espacio, al tiempo y a la cronología, y, por lo tanto, históricos.

Por esto, la atención del historiador de la Filosofía, más que sobre la Filosofía en sí misma, ya hecha *(in facto esse)*, debe recaer sobre su *fieri*, en cuanto realidad que se ha hecho, que se está haciendo, y que seguirá haciéndose todavía por mucho tiempo. Así, pues, una cosa es hacer ciencia o filosofía y otra muy distinta hacer la Historia del proceso como la Ciencia, o la Filosofía, ha llegado a ser lo que actualmente es. Lo verdaderamente histórico es el proceso o las vicisitudes a través de las cuales han llegado a constituirse las ciencias, mediante la serie de esfuerzos realizados por la inteligencia de los hombres para llegar a la verdad. En la Historia entra asimismo la conciencia progresiva de los problemas que plantea la realidad, las tentativas para solucionarlos y el balance de los resultados, positivos o negativos, conseguidos por los hombres como premio de sus esfuerzos.

Así, pues, cada rama de la ciencia tiene su propia historia en cuanto que todas han tenido que seguir un proceso más o menos largo y penoso para llegar a constituirse. Ninguna ha brotado espontáneamente ni tampoco por intuición. Y de las que están ya constituidas ninguna puede considerarse como conclusa y terminada. En todas cabe continuación, desarrollo, progreso, ampliación, enriquecimiento y mayor penetración en extensión y profundidad en la captación del objeto que le corresponde. Mala señal es cuando una ciencia o un sistema se consideran conclusos y cerrados a todo perfeccionamiento y progreso.

La ciencia pura versa sobre las esencias de las cosas, que son inmutables e intemporales. Por lo tanto, no tiene historia. El valor de los principios, de las conclusiones y de las verdades

conquistadas por la ciencia es absoluto e independiente de las circunstancias históricas en que se consiguieron, como también de los personajes que los inventaron o descubrieron. A un físico, a un químico, a un biólogo, a un astrónomo, a un teólogo, en cuanto tales, les es indiferente la biografía, la nacionalidad, la idiosincrasia o la cronología de los sabios que llevaron a cabo los descubrimientos que han consolidado sus ciencias respectivas. En Física pura es indiferente que la ley del volumen de los gases la formularan Mariotte o Boyle, o Galileo la del péndulo, o Einstein la de la relatividad. En Filosofía pura carece de importancia que Aristóteles fuese hijo de un médico y natural de Estagira, que Platón hiciese tres viajes a Sicilia, que Hegel estudiase teología en Tubinga, que el *Liber de Anima* lo escribiera Alquerio de Claraval o Ruperto de Deutz. Pero ninguna de esas cosas carece de importancia para el historiador de la Filosofía. Debe interesarse por esos datos, que pueden ser preciosos para aclarar el pensamiento de los filósofos.

La ciencia pura aspira a la verdad en sí misma. «No busca lo que han dicho los hombres, sino cuál es la verdad» [1]. La verdad es intemporal, inmutable e invariable, como las esencias de las cosas. No puede cambiar ni está sujeta al tiempo ni al espacio, y, por lo tanto, queda fuera del campo de la Historia. La ciencia se hace inmutable en el mismo grado en que llega a la captación de la verdad.

Por el contrario, la Historia de la Ciencia o de la Filosofía se preocupa precisamente de lo que los hombres han dicho acerca de la verdad y también de los errores en que han podido incurrir en su investigación. El historiador debe fijarse en las etapas que los hombres han seguido para llegar o no llegar a la verdad.

A la ciencia pura le corresponde discernir la verdad del error. Pero al historiador, en cuanto tal, no le compete definir si un sistema es verdadero o falso. Le basta con exponer fielmente las doctrinas tal como las formularon sus autores. Cumple su misión con señalar la existencia de tales o tales doctrinas como hechos históricos, en un momento dado del tiempo y en determinadas circunstancias. Tampoco es lícito a un historiador juzgar los sistemas filosóficos contrastándolos con el que él prefiera como favorito, un poco a la manera de Brücker, que consideraba todas las filosofías, fuera de la leibniziana, como «infinita falsae philosophiae exempla».

No obstante, aunque la verdad en sí misma sea una, inmutable e indivisible, sin embargo, en su captación caben grados de

[1] SANTO TOMÁS, *In De caelo et mundo* I 2.

mayor o menor acercamiento. Una doctrina, sin ser falsa, puede ser más o menos verdadera en cuanto que señala una mayor o menor aproximación a la realidad y a la adecuación del entendimiento con su objeto. Asimismo cabe una mayor o menor profundización en el conocimiento de la realidad. Todo esto entra en el campo del historiador de la Filosofía [2].

A la ciencia le corresponde la unidad, que es uno de los caracteres de la verdad, la cual no puede ser múltiple, sino solamente una. Una vez alcanzada la verdad con certeza y evidencia, los sistemas opuestos se desmoronan por sí solos o quedan como sillares circunstanciales sobre los cuales se ha ido levantando el edificio del saber.

En cambio, la investigación de la verdad, la lucha para llegar a constituir el saber científico, están marcadas inevitablemente por el sello de la diversidad. El avance de la inteligencia hacia la verdad implica titubeos, desviaciones, errores y, por lo tanto, variedad.

Ciertamente que la unidad constituye el ideal de la ciencia, y a ella tiende de suyo por el mismo hecho de aspirar a la verdad, que es una. Ante la evidencia de la verdad se disipan todas las posibles discrepancias. La inteligencia de los hombres no puede menos de coincidir ante una verdad manifestada con evidencia, que es el mejor aglutinante para concordar las opiniones.

La Historia de la Filosofía debe registrar la pluralidad real del proceso de su formación y desarrollo, sin perjuicio de hacer notar el fondo soterraño que pueda haber de concordancia entre los distintos sistemas. Pero sería falsear la realidad empeñarse en presentar la formación y el desarrollo de las ciencias como si se tratara de un proceso unitario, realizado por una especie de Espíritu universal, o por una Inteligencia subsistente y extratemporal. Lo primero, porque en la realidad no se ha dado un Espíritu semejante, capaz de llevar a cabo esa aventura. Lo segundo, porque tampoco se da un sujeto unitario de la Historia ni de la Filosofía. Es absolutamente ilusorio hipostasiar o sustantivar la «Humanidad» para hacerla sujeto de la Historia. La Historia la han hecho los individuos particulares y concretos. Y lo tercero, porque tampoco puede señalarse la existencia de un ideal colectivo al cual hayan tendido, cons-

[2] Véase cómo describe Santo Tomás las etapas del acercamiento a la idea de ser: «Antiqui philosophi paulatim et quasi pedetentim, intraverunt in cognitionem veritatis. A principio enim, quasi grossiores existentes, non existimabant esse entia nisi corpora sensibilia... Ulterius vero procedentes, distinxerunt per intellectum inter formam substantialem et materiam... Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens inquantum est ens» (ST I 44,2c).

ciente o inconscientemente, las inteligencias de los hombres que han hecho la ciencia.

La ciencia es el resultado de la labor colectiva de los hombres, y, por la fuerza misma de la realidad, es de esperar que algún día, más o menos lejano, llegue a la unificación. Pero no se trata de una labor premeditada y coordenada. Los filósofos han trabajado casi siempre de una manera individual, en grupos aislados y sin relación entre sí, separados por el espacio y el tiempo. Han sido necesarios muchos siglos para que fuese posible una cooperación intelectual como la que se da en nuestro tiempo, en que el resultado de las investigaciones en los campos más diversos es conocido inmediatamente por la prensa, las revistas, los congresos, las conversaciones, que son otros tantos medios de colaboración intelectual, ordinarios en nuestros días, pero casi ignorados en tiempos pasados.

Esa meta ideal de la unidad es un hecho logrado en numerosas cuestiones de las ciencias particulares—Física, Química, Matemáticas, Geografía, Astronomía, etc.—, en las cuales se ha llegado a una coincidencia, lograda Dios sabe a costa de cuánto tiempo y de cuántos esfuerzos. Queda la esperanza de que algún día pueda también lograrse en las demás ramas del saber. Cuando todas y cada una de las ramas de la ciencia hayan alcanzado la verdad que les corresponde, en ese momento se habrá logrado la unidad de la Filosofía.

Entretanto no hay más remedio que resignarnos a la pluralidad y a la diversidad de actitudes, opiniones y sistemas. Es una consecuencia inevitable, por una parte, de la dificultad intrínseca de los problemas y de penetrar en el corazón de la realidad, y, por otra, de la naturaleza y la limitación radical de nuestro entendimiento, imperfecto, lleno de potencialidad, y, por lo tanto, esencialmente progresivo. Nuestro entendimiento no es intuitivo, sino racional, y no es capaz de captar directamente las esencias de las cosas sino por un proceso dinámico, a costa de una serie de esfuerzos individuales o colectivos que poco a poco lo van aproximando a la verdad.

Por todo lo cual, y dando por supuesto que el progreso científico tiende inevitablemente a esa meta ideal y absolutamente deseable de la unidad, lo cierto, aunque haya que lamentarlo, es que hoy por hoy en la inmensa mayoría de las cuestiones que se acostumbra calificar tanto de «científicas» como de «filosóficas», la concordancia de opiniones aparece todavía bastante lejana.

Pero aun cuando se llegue a esa apetecible unidad de la ciencia, o más bien de las opiniones de los hombres de ciencia,

esa finalidad y anhelada concordancia no podrá invalidar el hecho histórico de que, antes de alcanzarla, la inteligencia humana ha tenido que recorrer un camino secular de dispersión, de discrepancias, de tentativas frustradas, de contradicciones, de errores, de progresos y de regresos.

La Historia de la Filosofía tiene una cierta unidad, más profunda de lo que puede apreciar una consideración superficial. Pero no debe hacerse resaltar a expensas de la pluralidad de los sistemas ni tampoco es legítimo exagerar la integración de las distintas direcciones, como si se tratara de una especie de fluir unitario del pensamiento. Las metáforas hidráulicas y fluviales con que a veces se representa el devenir histórico no deben ocultar la efectiva diversidad y heterogeneidad del desarrollo del pensamiento humano. La unidad y la integración no se logran tan sólo por la voluntad de concordia y de armonía, sino también a costa de la renuncia a posiciones equivocadas, que es preciso abandonar como cadáveres en la cuneta de las rutas de la Historia.

Todo esto no puede ignorarlo, ni silenciarlo, ni pasarlo por alto el historiador de la Filosofía. Es decir, que, aun cuando algún día todas las ciencias llegaran a la perfección y a la unidad *in facto esse*, no por esto quedaría suprimido el objeto de la Historia de la Filosofía, a la cual corresponde estudiar su *fieri* y los quebrados vericuetos que han tenido que recorrer a lo largo del pasado. No es ningún motivo de «escándalo» el que haya, no una, sino muchas «filosofías», las cuales no son más que otras tantas manifestaciones de la limitación e incapacidad de nuestra inteligencia para llegar fácilmente de una manera intuitiva a la verdad y al conocimiento de los seres. Siempre ha tenido serios inconvenientes confundir la inteligencia humana con la angélica.

Es vano pretender señalar una línea determinable *a priori* en el desarrollo del pensamiento humano. La Historia de la Filosofía no tiene una unidad estricta, sino sólo muy relativa, que resulta de la conjugación de las causas de unidad con las de diversidad. Entre las primeras tenemos, en primer lugar, la misma naturaleza humana, sujeta a leyes físicas, intelectuales y morales idénticas en todos los hombres, a pesar de sus diferencias individuales. Tenemos también la unidad de la realidad sobre la que versan los problemas con que se enfrenta la Filosofía, que son esencialmente los mismos en todos los filósofos. Cada uno en particular podrá considerarlos de distinta manera, a la luz de diversos principios, proponerse distintas finalidades, o centrar preferentemente su atención sobre algún aspecto de-

terminado. Pero la unidad objetiva de los temas de pensamiento no puede menos de reflejarse de alguna manera en el resultado de la investigación.

Como elementos de diversidad baste recordar los indicados anteriormente. El principal es que la Filosofía no es obra de un solo hombre, sino el resultado de una labor colectiva, pero no coordinada, sino realizada por muchos pensadores, en las condiciones más diversas y en las más variadas circunstancias de tiempo y lugar. Sin embargo, las direcciones en que se han orientado los filósofos no son tampoco tan dispersas ni tan anárquicas como pueden aparecer ante una consideración superficial. Frecuentemente el resultado de actitudes opuestas, en vez de ser una anulación de fuerzas, es, por el contrario, causa de un avance positivo.

Algunos autores proponen como criterio de distinción entre ciencias y Filosofía el que, para las primeras, la Historia es algo extrínseco, y, por lo tanto, un científico no necesita tener en cuenta para nada el pasado de su ciencia, que ya no es más que una cosa fenecida. La Historia queda al margen de las ciencias, que pueden estudiarse y exponerse con independencia de sus vicisitudes anteriores. En cambio, para la Filosofía, la Historia es algo intrínseco. El pasado conserva su vitalidad y es necesario tenerlo en cuenta al filosofar [3].

Más bien parece que debemos identificar las ciencias y la Filosofía como una misma clase de saber, y distinguir después entre las ciencias y sus historias respectivas. Las ciencias han sido elaboradas en el tiempo. Pero, una vez hechas, consideran los objetos en sí mismos, prescindiendo de su carácter temporal. El geólogo que estudia un cataclismo terrestre ocurrido hace un millón de años, hace Geología, pero no Historia. El economista que investiga las instituciones de Esparta, hace Economía, pero no Historia. Ambos pueden estudiar en sí mismos esos sucesos, sin tener en cuenta los trabajos de otros geólogos ni otros economistas anteriores.

Además, la ciencia se mueve en la atmósfera de los conceptos abstractos, universales y necesarios, de las esencias de las cosas, de verdades absolutas independientes del tiempo y el espacio. En cambio, la Historia debe navegar por la región de lo concreto, de lo particular, lo variable, lo libre e imprevisible, de lo contingente y de las existencias. La Historia de la Filosofía no versa propiamente sobre las ideas en cuanto tales, pues esta labor corresponde a las ciencias respectivas,

[3] L. Robin, *L'Histoire et la légende de la Philosophie:* Rev. Phil. France et Étranger (1935) 120ss.161ss.

sino sobre los autores de esas ideas y sobre su aparición y vicisitudes en el tiempo. La Historia implica tensión, dinamicidad. Su materia son los hechos, los sucesos, los resultados accidentales de la actividad libre del hombre. Por esto, para la Historia, el pasado, la sucesión, la temporalidad de los hechos, son cosas esenciales de las cuales no puede prescindir.

2. **Objeto de la Historia de la Filosofía.**—De lo que queda dicho se desprende el objeto que atribuimos a nuestra ciencia. Si nos atenemos al criterio de la identificación de Ciencia y Filosofía, la extensión de su objeto material será idéntica a la de ciencia, es decir, que abarca el proceso histórico del desarrollo de las diversas ramas de la ciencia desde que aparecen hasta nuestros días.

La ciencia no constituye un saber unitario, sino dividido y articulado en diversas partes o en numerosas «ciencias». Por esto cabe, o bien hacer una Historia general que las abarque todas, o bien ceñirse a cualquiera de sus múltiples ramas particulares. Puede hacerse por separado la Historia de la Física, de la Química, de la Gramática, de la Filosofía primera, de la Psicología, de la Teología, etc. Del conjunto de estas Historias parciales resultaría la Historia general de la Ciencia, o lo que es lo mismo, la Historia de la Filosofía, que serían expresiones equivalentes.

En cambio, si el término «Filosofía» se restringe a significar un tipo especial de saber, distinto del de las «ciencias», en ese caso tropezamos con la dificultad de desglosarlo de éstas y de tener que definir su fisonomía propia y característica, cosa que ya hemos visto no carece de dificultad. En segundo lugar, es preciso buscar en concreto el momento de la aparición de semejante tipo de saber en la Historia del pensamiento. Es significativo el hecho de que en cualquier Historia corriente de la Filosofía se va exponiendo el desarrollo del pensamiento humano, sin hacer semejante distinción, hasta llegar el momento en que se pretende que las ciencias particulares se han ido desgajando del árbol común de la «Filosofía», adquiriendo subsistencia autónoma y dejando a la segunda la misión de recluirse en visiones generales abstractísimas del ser y del saber.

El hecho es bastante sintomático, y eludirlo implica reflejar un determinado concepto de la «Filosofía» sobre el desarrollo universal del saber humano. Es decir, se enfoca el proceso histórico universal desde el punto de vista particular de un determinado concepto de la «Filosofía», que por lo menos hemos visto es sumamente discutible. O sea, que la distinción

entre «Ciencias» y «Filosofía» repercute inevitablemente cuando se trata de determinar el objeto de sus respectivas Historias, volviendo nuevamente a incurrir en la falacia de tomar una parte de la Filosofía por toda la Filosofía.

No se expresa bien el objeto de la Filosofía en general, y menos aún el de la Historia de la Filosofía, cuando se les atribuye la misión de descubrir *el Ser, la Verdad, el Bien, la Belleza* en sí mismos. A veces el abuso de las letras mayúsculas puede dar margen a la confusión. En la realidad no existe el Ser, sino los seres. Ni el Bien, ni la Verdad, ni la Belleza, sino múltiples seres particulares buenos, verdaderos y bellos, en quienes se dan en mayor o menor medida esas propiedades trascendentales. Pues bien, si el Ser, el Bien, la Verdad y la Belleza se consideran como conceptos universales comunísimos y abstractísimos, en ese caso su estudio no le corresponde a la Filosofía en cuanto tal, sino a una de sus ramas, que es la Filosofía primera. Pero la tarea encomendada a la Filosofía no debe limitarse a lo que es incumbencia específica de una de sus partes. Muy pobre y desairado sería su papel si, en lugar de llegar a la realidad, se mantuviera recluida en la región de unos cuantos conceptos abstractísimos. Ahora bien, si los seres, los bienes, las verdades y las bellezas se consideran como entidades concretas y existentes, en ese caso su estudio sale fuera del campo de una ciencia general y de unos cuantos conceptos universalísimos, y se reparte por las distintas ramas del saber y de las ciencias particulares, a las cuales corresponde llevar a cabo la difícil tarea de estudiar la múltiple diversidad de los seres que existen o pueden existir en la realidad, con todas las propiedades que les corresponden. Pero, si por el Ser se entiende el Ser Absoluto, es decir, Dios, que es a la vez el Bien, la Verdad, y la Belleza por esencia, es claro que desde ese momento nos hallamos en el campo de una ciencia concreta, que es la Teología, a sabiendas de que no tratamos del concepto del Ser en común, sino de un Ser particularísimo, que es Dios.

Así, pues, si no se expresa debidamente el concepto de «Filosofía» asignándole por objeto el estudio del Ser, del Bien, de la Belleza, etc., en general, tampoco es exacto atribuírselo a la Historia de la Filosofía, la cual tiene una labor más modesta, más extrínseca y más periférica, limitándose a investigar los esfuerzos y las tentativas—coronadas o no por el éxito—de los hombres hasta lograr los resultados conseguidos en las diversas y variadas ramas del saber. Todo lo demás es exponerse a incurrir en un hegelianismo más o menos larvado,

atribuyendo a la Historia lo que es función que corresponde a una rama de la Filosofía.

Otros conceptos de la Historia están expuestos a la tentación de considerar la labor llevada a cabo por los historiadores como si fuese nada más que un trabajo previo, preparatorio, necesario, pero más bien técnico, material y de categoría inferior al que correspondería realizar a los filósofos de la Historia de la Filosofía. Estamos bastante escarmentados de los apriorismos de los filósofos de la Historia para no recelar de las tentativas de aplicar a la de la Filosofía procedimientos que han dado resultados tan discutibles en el campo de la Historia general. La Historia de la Filosofía cumple perfectamente su misión con ser simplemente Historia, sin aventurarse por horizontes expuestos a sorpresas desagradables de tipo idealista y subjetivista.

No es admisible considerar la Historia de la Filosofía como una especie de superfilosofía, o de «metafilosofía». Pero tampoco es exacto reducirla a la condición de una ciencia subsidiaria respecto de la Filosofía, asignándole la misión de recoger, ordenar, catalogar y estructurar una masa ingente de materiales brutos sobre los cuales debería ejercerse la labor de la segunda, o de considerarla como una especie de Introducción general a la Filosofía.

Es evidente la utilidad que reporta a la Filosofía el conocimiento de su Historia. La Filosofía y su Historia se complementan, y ambas son indispensables para un conocimiento científico completo. El filósofo suministra al historiador un conjunto inapreciable de nociones y conceptos exactos depurados y ordenados en cada rama del saber, tal como se hallan en el momento presente de la ciencia. Y, por su parte, el historiador ofrece al filósofo datos preciosos sobre el origen, la formación y el desarrollo de esas nociones, utilísimos para precisar su verdadero sentido. Pero tanto la Filosofía como la Historia son dos cosas distintas, con su propio objeto, su propia misión y su propia figura de ciencia, perfectamente definidas, sin necesidad de exponerse a confusiones y a interferencias perjudiciales a cada una de las dos.

3. **Labor del historiador.**—La historia versa no sobre las cosas o personas en sí mismas (esencias), sino sobre sus acciones y los resultados de éstas. Su materia son los hechos, los sucesos, los acontecimientos, respecto de los cuales pueden distinguirse dos aspectos en la labor del historiador:

a) Eurística.—Consiste en averiguar y fijar la existencia y la realidad del hecho, no en sí mismo, sino en cuanto his-

tórico. Las ciencias físicas se basan en la observación y los experimentos; las históricas en los documentos. Al historiador de la Filosofía le corresponde ante todo reconstruir con la mayor exactitud posible el pensamiento auténtico de los filósofos. Para ello puede valerse, bien de su propia información, en caso de conocimiento directo, o bien de las obras escritas, de fragmentos o testimonios indirectos.

Por muy útiles que les puedan ser las respectivas historias de sus ciencias, sin embargo, un físico, un biólogo, un matemático o un teólogo, pueden prescindir de ellas. Les basta con abordar los problemas en sí mismos, prescindiendo de lo que otros pensadores hayan dicho sobre ellos. El valor de sus especulaciones o de sus hallazgos es independiente de las circunstancias locales, de la sucesión cronológica y de las contingencias históricas.

Pero un historiador no puede hacer lo mismo. Debe acumular y aprovechar cuantos datos estén a su alcance. Para él son preciosos, no sólo los textos y los documentos de los filósofos, sino incluso las minucias más insignificantes, los pormenores biográficos de la vida, costumbres y dichos, el medio ambiente social, político y religioso en que vivieron. Todo tiene valor, y todo, hasta lo más nimio en apariencia, puede contribuir a dibujar el carácter y la psicología de los personajes, o a darnos la clave de su actitud ante la filosofía. Lo que en una biografía corriente puede no ser más que pura anécdota, en la de un filósofo puede arrojar luz insospechada sobre su pensamiento.

Para esta primera función prestan servicios inapreciables numerosas ciencias auxiliares, como la Gramática, la Filología, la Paleografía, la Epigrafía, la Crítica textual y literaria, la Filosofía, la Historia general, etc., todas las cuales se han puesto a contribución para lograr una reconstrucción científica de los textos literarios del pasado con las mayores garantías de autenticidad. La labor realizada de un siglo a esta parte ha sido verdaderamente colosal, fruto de una meritoria serie de esfuerzos, modelo de objetividad, escrupulosidad e imparcialidad científica, por encima de partidismos de escuela. Todo ello ha contribuido a revelar mundos históricos desconocidos y modalidades insospechadas en las vicisitudes del pensamiento.

Esta primera fase permite la narración, la descripción o la exposición del pasado. Pero no es suficiente. Con ella no termina la labor del historiador, el cual debe penetrar más en el sentido de los hechos históricos.

b) HERMENÉUTICA.—La Historia no es una simple narración de sucesos pasados, sino también una interpretación y una explicación. No sólo debe indagar el qué, sino también el cómo y el porqué de los sucesos. «No basta describir lo sucedido, sino que hay que explicar cómo las cosas han llegado a ser lo que son» (Fed. G. Taggart).

Los hechos históricos no se dan aislados, sino encuadrados en una situación, dentro de unas coordenadas de lugar y tiempo, y en medio de una red o de un círculo más o menos extenso de relaciones. Ejercen su función histórica articulados dentro de estructuras, o de totalidades más o menos amplias y complejas. Todo esto debe tenerlo en cuenta el historiador, para interpretarlo en función del tiempo y del medio ambiente en que sucedieron. Es preciso averiguar los motivos determinantes de las acciones. En lugar de acudir a elementos extra o metahistóricos, el historiador debe explicar unos hechos por otros, indagando sus relaciones y conexiones.

c) ORDEN.—Para una buena explicación e interpretación de los hechos históricos es imprescindible clasificarlos y estructurarlos en un orden, que puede ser lógico o cronológico. La cronología es un elemento imprescindible, de importancia capital en la Historia. Cualquiera puede apreciar la luz que han proyectado sobre el pensamiento de Platón, Aristóteles, Santo Tomás, etc., la fijación de la cronología de su vida y escritos. Sin cronología, el material acumulado por los historiadores se convertiría, *ipso facto*, en un caos. Prescindir del factor cronológico en unos acontecimientos que se han realizado en el tiempo, equivale a ignorar la Historia.

Pero el simple orden de los sucesos en la línea horizontal del tiempo no es suficiente en ninguna Historia, y menos en la de la Filosofía. Por encima o al lado de la sucesión temporal se dan entre los hechos relaciones de afinidad o discrepancia, conexiones y vinculaciones, unas veces claras y otras sumamente sutiles, que el historiador tiene el deber de averiguar. Debe señalar las acciones y reacciones, favorables o adversas, que provocan las doctrinas; las variantes y las diversas modalidades que revisten las ideas en su desarrollo; la pervivencia de determinadas corrientes de pensamiento, que reaparecen obstinadamente en formas muy diversas, a veces a gran distancia en el tiempo, y en medios geográficos y raciales muy distintos de los que las vieron nacer.

La historia puede abordarse en un aspecto amplio y general, o también desglosar ciertos aspectos, facetas o corrientes parciales dentro del caudaloso curso de los sucesos, fijando en

ellos la atención de una manera especial. El pensamiento no ha seguido una línea recta de progreso homogéneo. Los múltiples factores de diversidad han disgregado y dispersado el esfuerzo de los pensadores en muchas direcciones distintas. Cabe, pues, aislar o considerar por separado el desarrollo de las ideas en cualquiera de esas líneas: realismo, idealismo, racionalismo, espiritualismo, materialismo, sensismo, positivismo, escepticismo, teísmo, panteísmo, etc.

Asimismo cada historiador puede tener sus preferencias en los criterios para distribuir los pensadores: geográfico (Grecia, Roma, Francia, Alemania, España); por tendencias o actitudes (realista, idealista, ecléctica, escéptica); por afinidades y escuelas (platonismo, aristotelismo, tomismo, escotismo, suarismo). Así, pues, combinando la línea horizontal de la sucesión cronológica de los sucesos, siempre imprescindible, con otras líneas más sinuosas y sutiles que reflejen las relaciones y conexiones, los condicionantes y los condicionados, las influencias activas y las dependencias pasivas, puede lograrse una estructura en la exposición histórica del pasado que se aproxima lo más posible a la realidad, es decir, puede lograrse una Historia científica, objetiva y, sobre toda, verdadera.

d) Juicio.— ¿Puede juzgar el historiador? Algunos consideran la Historia como una especie de tribunal supremo de los pueblos, al cual correspondería el veredicto definitivo. Otros defienden la legitimidad de la «Historia apasionada», en que el historiador toma partido ante los acontecimientos. Otros, en cambio, niegan al historiador toda prerrogativa de carácter judicativo, recluyéndole en la simple exposición fría y objetiva de los hechos, y, en nuestro caso, de las ideas de los filósofos.

Puede darse un prudente término medio. El historiador no es ningún árbitro supremo en el torneo mundial del pensamiento, ni tampoco un juez revestido de poderes especiales [4]. Pero, sin mengua de su objetividad, no se le puede negar el derecho a formar opiniones propias acerca del valor de las doctrinas, y exponerlas bajo su responsabilidad cuando lo crea conveniente. Hace falta ser muy optimista para no echar de

[4] «¿Quién es el historiador para juzgar? Exponga con orden y exactitud los hechos, ajústese cuanto pueda al pensamiento y aun a las palabras del filósofo, y no meta la hoz en mies ajena; porque, si su cerebro es raquítico, empequeñecerá todo cuanto encierre, y si, por el contrario, es genial, falsificará sin advertirlo las ideas del otro» (A. Bonilla San Martín, *Historia de la Filosofía española* I p.13). «Hace, pues, filosofía de la filosofía, ultimidad de la que a sí misma está llamándose ultimidad de las cosas». «Conciencia filosófica universal y unitaria» (J. Iriarte, S. I., *Teoría de la Historia de la Filosofía:* Pensamiento 17 [1961] 493-516 y 494-503).

ver que en la historia abundan más los errores y las aberraciones que las verdades y los aciertos. Y nada impide al historiador calificar como erróneas las doctrinas cuando evidentemente lo son. La imparcialidad no debe llegar a poner en plano de igualdad los sistemas de Copérnico y de Ptolomeo. Por desgracia, el campo de la Historia del pensamiento es más fértil en errores que en verdades. Es imposible que sean verdaderos tantos sistemas opuestos entre sí. Lo cual no quiere decir que ni aun en las teorías más extravagantes no se pueda encontrar algún fondo de verdad. Por fortuna, la Historia de la Filosofía no arroja un balance negativo y descorazonador, sino un conjunto positivo de verdades definitivamente conquistadas por el esfuerzo de los sabios.

Pero sería ridícula la pretensión de cualquier sistema de haber llegado a la posesión de la Verdad absoluta. Basta con fijarse lo que han avanzado las ciencias después de cualquiera de los «sistemas» que conocemos en la Historia, y el mucho camino que todavía les queda por andar. Por esto, ninguna «filosofía» puede pretender erigirse en juez de las demás, tomando por criterio su confrontación consigo misma. La única norma objetiva es la misma Verdad, que es precisamente lo que todas las «filosofías» tratan de buscar [5].

Tampoco merma la objetividad del historiador el conceder a cada pensador o a cada sistema la importancia que merecen. Sería injusto y absurdo colocar a todos los filósofos en un plano democrático de igualdad. Si hay clases sociales, también las hay intelectuales, y desde luego con un fundamento más legítimo. Hay príncipes del pensamiento al lado de laboriosos menestrales de la filosofía. El respeto a las opiniones ajenas no es inconciliable con la firmeza en defender las propias. Puede, pues, dar su juicio el historiador, el cual tendrá el valor de las razones en que lo fundamente.

También puede aprovechar las enseñanzas de la misma Historia para trazar síntesis panorámicas, cuadros sinópticos o balances generales de los resultados conseguidos en un momento dado, en alguna cuestión particular o en determinados aspectos de las ciencias, prescindiendo del factor temporal y encuadrándolos en esquemas ideológicos. Aunque, en este caso, el historiador, sin dejar de serlo, hace más bien funciones de filósofo o de científico.

4. **La Historia de la Filosofía y su Historia.**—El concepto de Historia como saber científico es muy reciente. Los

[5] P. Isacio Pérez, O. P., *La verdad y el error filosóficos como realidades históricas:* Estudios Filosóficos IV (1955) 1-44.

numerosos trabajos históricos de los griegos, que indicaremos al tratar de las fuentes, tienen un valor inapreciable en su aspecto informativo, pero no constituyen Historias de la Filosofía propiamente dichas. Carecen de perspectiva. Prevalece lo anecdótico. Las doctrinas son consideradas como opiniones de las diversas «sectas» (doxografía). Pero no se aprecia el sentido de la conexión de unos sistemas con otros, ni de sus relaciones mutuas, ni menos su integración en un proceso de carácter universal.

Cosa semejante hay que decir de la Edad Media. No existe un solo intento de trazar un panorama general del desarrollo de la Filosofía. Los teólogos y los filósofos enumeran y utilizan las opiniones de los antiguos, pero sin cuidarse de ordenarlas y sistematizarlas.

Tampoco avanzó gran cosa en el Renacimiento el concepto de Historia de la Filosofía. Aparecen estudios sobre algunos filósofos y sus respectivas «sectas», pero sin visión de conjunto, y basadas en fuentes de información limitadísimas, que se reducían a Diógenes Laercio y a algunas referencias dispersas en autores griegos y latinos. Los humanistas ignoraban la Edad Media, y ni siquiera sospechaban la importancia extraordinaria que esos siglos habían tenido en la formación del pensamiento europeo, y en particular del suyo propio. En el siglo XV comienzan a aparecer algunos intentos de Historia de la Filosofía, inspirados en los «doxógrafos» griegos. Tal es la *Epistola de nobilioribus Philosophorum sectis et de eorum differentiis*, de J. B. BUONOSEGNIUS. GUALTERIO BURLEIGH (Burleus) escribió *De vita et moribus philosophorum* (ed. 1500; Tubinga, Knust, 1886), traducida al castellano con el título *Crónica de las fazañas de los filósofos*. MARSILIO FICINO llevó a cabo una labor benemérita, traduciendo, entre otros, a Platón y Plotino. JUAN PICO DE LA MIRÁNDOLA redactó un *Examen veritatis doctrinae gentium*.

A fines del siglo XVI, el gran humanista JUSTO LIPSIO recogió y ordenó los textos estoicos en su *Manuductio ad philosophiam stoicam, Physiologia stoicorum* (1604). CLAUDIO BÉRIGARD se interesó por los primeros filósofos griegos: *Circulus pisanus; sive de vetere et peripatetica philosophia* (1634). MAGNEN estudió a Demócrito, *Democritus reviviscens* (ed. 1864). GASSENDI recogió y comentó los datos de Diógenes Laercio sobre la filosofía epicúrea, *Commentarius de vita, moribus et placitis Epicuri, seu animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii* (1649); *Syntagma philosophiae Epicuri* (1656).

En España los primeros indicios de interés por la Historia de la Filosofía aparecen en PEDRO SÁNCHEZ DE ARCE, *Historia moral y Philosóphica. En que se tratan las vidas de doce Philósophos y Príncipes antiguos y sus sentencias y hazañas* (Toledo 1590) El Dr. CRISTÓBAL SUÁREZ DE FIGUEROA, que en su *Plaza universal de todas ciencias y artes* (1773) hace un resumen de la vida y doctrinas de los antiguos filósofos, a base de los datos de Diógenes. Don FRANCISCO DE QUEVEDO hizo una exposición de la doctrina estoica y una defensa de Epicuro.

Con un sentido ecléctico de conciliación de las distintas «sectas» aparecen en el siglo XVII varias obras, como la de J. B. DUHAMEL, *De consensu veteris et novae philosophiae* (1633); J. C. STURM, *Philosophia eclectica* (1686); *Physica eclectica* (1697-1722); R. GOCLENIUS, *Conciliator philosophicus* (1609); TH. STANLEY, *The History of Philosophy* (1655). Dentro del mismo siglo aparecen ya obras con carácter de Historias generales, como las de JORGE HORN, *Historiae philosophicae libri septem, quibus de origine, sectis, et vita philosophorum ab orbe condito ad nostram aetatem agitur* (Lyon 1645). J. THOMASIUS, *Schediasma historicum, quo varia discutiuntur ad Historiam, tum philosophicam tum ecclesiasticam pertinentia* (Leipzig 1655). CH. THOMASIUS, *Origines historiae philosophiae et ecclesiasticae* (1669).

El criticismo del siglo XVIII se refleja más en los títulos y en el espíritu que en el carácter científico en las obras de A. F. B. DESLANDES, *Histoire critique de la Philosophie* (París 1730-1736) 3 vols., y especialmente en la de J. JAC. BRÜCKER, *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta* (Leipzig 1742-1744) 5 vols. *Institutiones historiae philosophiae usui academicae iuventutis adornatae* (1747). *Kürze Fragen aus der philosophischen Historie* (Ulm 1731-1736) 7 vols. En Brücker se inspiraron los enciclopedistas, en especial el volteriano AGATOPISTO CROMAZIANO (Appiano Buonafede) en su *Della istoria e della indole di ogni filosofia* (Lucca 1766-1781) 6 vols. CONDORCET escribió un *Esquises d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. A fines del mismo siglo aparece la obra de DIETRICH TIEDEMANN *Geist des spekulativen Philosophie* (Marburg 1791-1797) 7 vols., que sigue un criterio ecléctico entre Leibniz y Locke, opuesto al criticismo kantiano. Por el contrario, se inclinan al kantismo J. G. BUHLE, en su *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (Gotinga 1796-1804) 8 vols., y W. G. TENNEMANN, en su *Geschichte der Philosophie* (Leipzig 1798-1819). J. M. DEGÉRANDO, en su *Histoire comparée des systèmes de philosophie* (París 1804), sigue una tendencia sensista y empirista. Debemos mencionar especialmente la

monumental *Geschichte der Philosophie* de H. RITTER (Hamburgo 1829-1852) 12 vols., que todavía tiene valor[6].

HEGEL introduce un nuevo concepto de Historia de la Filosofía en sus *Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie* (Berlín 1833-1839) 3 vols., interpretando los sistemas filosóficos dentro de su evolucionismo dialéctico, en el sentido que hemos explicado anteriormente.

Desde mediados del siglo pasado se suceden sin interrupción las grandes Historias generales de la Filosofía, con tendencia cada vez mayor a un carácter más científico y realista. Los avances del método histórico, la agudización del espíritu crítico, el perfeccionamiento de las ciencias auxiliares, el descubrimiento de textos ignorados, la enorme acumulación de nuevos materiales, el análisis filológico de las obras de los antiguos filósofos, el estudio del medio ambiente político, cultural y religioso, la multiplicación de estudios monográficos sobre personajes y escuelas, las exigencias cada vez mayores de crítica y objetividad, etc., todo esto ha dado por resultado un conocimiento mucho más exacto de las vicisitudes del pensamiento humano en su desarrollo a lo largo de los siglos. Y todo ello obliga también a los historiadores a atenerse con mayor rigor a los hechos, y a una mayor cautela en arriesgarse a trazar fantásticos panoramas *a priori*. Con ello, la Historia de la Filosofía pierde la unidad ficticia que tenía en los sistemas idealistas. Pero gana con el descubrimiento de otra unidad, menos superficial y más real, latente en el desarrollo mismo de los sistemas. Estudiándolos, no en abstracto, sino encuadrados en su momento histórico, aparecen mucho más claras las conexiones de unos con otros y su vinculación con los acontecimientos de la Historia general, de la cual unas veces son causa y otras se resienten como efectos. De esta manera aparece la Filosofía bajo un aspecto menos artificial y más real, como una conquista emocionante lograda por el esfuerzo de la inteligencia humana.

BIBLIOGRAFIA

Introducción a la Historia de la Filosofía

BANFI, A., *Problemi di storiografia filosofica* (Milano, Bocca, 1951).
BURGESS, J. B., *Introduction to the History of Philosophy* (Nueva York 1939).
COUSIN, V., *Necesidad de la Filosofía. Introducción a la Historia de la Filosofía* (Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947: Col. Austral 696).

[6] PADOVANI-MOSCHETTI, *Grande Antologia filosofica* (Milán, Marzorati, 1954); A. MARIO MOSCHETTI, *Bibliografia critica generale* p.27ss.

CROCE, B., *Filosofia e storiografia* (Bari, Laterza, 1949).
— *Teoria e storia de la storiografia* (Bari, Laterza, [9]1948).
DAL PRA, M., *La storiografia filosofica antica* (Milano, Bocca, 1950).
DANIÉLOU, J., S. I., *Essai sur le mystère de l'Histoire* (París, Ed. du Seuil, 1953).
DONDEYNE, A., *L'historicité dans la philosophie contemporaine*: Rev. Phil. de Louvain (1956) 5-25.
FERRATER MORA, J., *Cuatro visiones de la Historia Universal* (Buenos Aires, Losada, 1945).
GOLDSCHMIDT, W., *Los quehaceres del historiador de la Filosofía*: Rev. Est. Pol. 67 (Madrid 1953) 49-82.
GUTHRIE, H., *Introduction au problème de l'Histoire de la Philosophie* (París, Alcan, 1937).
MARÍAS, J., *Biografía de la Filosofía* (Buenos Aires, Emecé, 1954).
MARROU, H. I., *De la connaissance historique* (Lovaina, Nauwelaerts, 1955).
MONDOLFO, R., *Problemas y métodos de la investigación en Historia de la Filosofía* (Tucumán, Universidad Nacional, 1949).
NADDEO, P., *Breve Introduzione alla Storia della Filosofia* (Torino, Società Editrice Internazionale, 1933).
PÉREZ, ISACIO, O. P., *Alcance crítico de la Historia de la Filosofía moderna* Estudios filosóficos 4.º (Las Caldas de Besaya [Santander] 1954) 115.
QUILES, I., *Introducción a la Historia de la Filosofía*: Diccionario filosófico (Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1952) p.58.
— *Concepción integral de la Historia de la Filosofía*: Estudios n.363 (Buenos Aires 1937).
RENOUVIER, CH., *Philosophie analytique de l'Histoire* (París 1896-1897) 4 vols.
ROBIN, L., *Questions de méthode, de critique et d'histoire* (París 1942).
ROMERO, F., *Sobre la Historia de la Filosofía* (Tucumán 1943).
ZUBIRI, X., *El saber filosófico y su historia*, en *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid 1944) p.139-157.
— *La Filosofia della Storia della Filosofia*: Archivio di Filosofia (Roma 1954).

Historias generales de la Filosofía

ABBAGNANO, N., *Storia della Filosofia* (Torino, U. T. S. T., 1946-1950-1955) 3 vols.
— *Compendio di Storia della Filosofia* (Torino, Paravia, 1952-1953).
— *Historia de la Filosofía* 3 vols. (Barcelona, Montaner y Simón, 1955).
AGATOPISTO CROMAZIANO (APPIANO BUONAFEDE), *Della Istoria e della indole di ogni Filosofia* (Lucca 1766-1781, 6 vols.; Venecia 1782-1784).
ALBERGAMO, F., *Storia della Filosofia per i Licei scientifici* (Padova, Cedam, 1947-1949) 2 vols.
ALIOTTA, A., *Storia della Filosofia* (Nápoles [5]1936).
AMERIO, F., *Lineamenti di Storia della Filosofia* (Torino, SEI, 1943).
— *Historia de la Filosofía* (Madrid, Sociedad Editora Ibérica, 1954).
ARÓSTEGUI, A., *Esquemas para una Historia de la Filosofía occidental* (Granada, CAM, 1953).
ASA MAHAN, *A Critical History of Philosophy* (Nueva York 1884).
AST, FR., *Grundriss einer Geschichte der Philosophie* (1802).
ASTER, E. VON, *Geschichte der Philosophie* (Stuttgart, Kroner, [12]1958).
— *Historia de la Filosofía* (Barcelona, Labor, 1935, [2]1945).
BALMES, J., *Historia de la Filosofía* (París 1853; ed. BAC, Madrid 1948).
BARBEDETTE, D., *Histoire de la Philosophie* (París [8]1938).
— *Histoire abregée de la Philosophie* (París 1933).
BERGMANN, J., *Geschichte der Philosophie* (Berlín 1892-1893) 2 vols.

BLAKEY, R., *History of Philosophy of mind, from the earliest periode to the present time* (Londres 1848) 4 vols.
BLANC, E., *Histoire de la Philosophie* (Lyon-París 1896) 3 vols.
BOBBA, R., *Storia della Filosofia rispetto alla conoscenza di Dio, da Talete fino ai giorni nostri* (Lecce 1873-1874) 4 vols.
BOFILL, J.-VÉLEZ, J., *Historia de la Filosofía* (Barcelona, 1937).
BONILLA SAN MARTÍN, A., *Historia de la Filosofía Española* (Madrid 1908-1911).
BRÉHIER, EM., *La Philosophie et son passé. Histoire de la Philosophie* (París, Alcan, 1926-32; Presses Universitaires de France, 71960).
— *Historia de la Filosofía*. Trad. D. Náñez (Bs. Aires, Sudamericana, 1942, 21944).
BRONOWSKI, J.-MARLISH, B., *La tradición intelectual de Occidente* (Madrid, Ed. Norte y Sur, 1963).
BRÜCKER, J. J., *Historia critica philosophiae, a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta* (Leipzig 1742-1744) 6 vols., 2.ª ed. 1767.
BUHLE, J. G., *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben* (Gottingen 1796-1804) 8 vols.
CARRERAS ARTAU, J., *Historia de la Filosofía* (Barcelona 1943, 1949).
CARRERAS ARTAU, J. y T., *Historia de la Filosofía española:* Filosofía cristiana de los siglos XIII-XV (Madrid, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 1939-1941).
CARLOTTI, G., *Storia critica della Filosofia* (Firenze 1931).
CHEVALIER, J., *Histoire de la pensée*. I. *La pensée antique*. II. *La pensée chrétienne* (París, Flammarion, 1955-1956).
— *Historia del pensamiento*. Trad. de J. A. MÍGUEZ (Madrid, Aguilar) I (1958); II (1960).
CODIGNOLA, E., *Sommario di Storia della Filosofia* (Firenze, La Nuova Italia, 1940).
COPLESTON, FR., S. I., *A History of Philosophy* (Londres, Burn-Oates, 21963-68, 8 vols.; tr. esp., Barcelona, Ed. Ariel, vols. 1-6, 1969-74).
COUSIN, V., *Introduction à l'Histoire de la Philosophie; Cours de l'Histoire de la Philosophie moderne* (Bruselas 1840; París 1846-1848).
— *Fragments philosophiques pour servir à l'Histoire de la Philosophie* (París 51866) 5 vols.
— *Histoire générale de la Philosophie depuis les temps les plus reculés jusqu'à la fin du XVIII siècle* (París 1884, Bart. St. Hillaire).
CUSHMANN, H. E., *A Beginner's History of Philosophy* (Boston-Nueva York).
DAGNEAUX, H., *Histoire de la Philosophie* (París 21901).
DE GÉRANDO, J. M., *Histoire comparée des systèmes de Philosophie, considérés relativement aux principes des connaissances humaines* (París 1804, 3 vols.; 1823-1824, 4 vols.).
DELBOS, V., *Figures et doctrines de philosophes* (París 1919).
DESLANDES, A. F. B., *Histoire critique de la Philosophie* (París 1730-1736) 3 vols.
DEUSSEN, P., *Allgemeine Geschichte der Philosophie* (Leipzig 1894-1911).
DEUTINGER, M. VON, *Geschichte der Philosophie* (1852-1853).
DEVAUX, PH., *De Thales à Bergson. Introduction historique à la Philosophie européenne* (Lieja 1955).
DÍEZ BLANCO, A., *Evolución del pensamiento filosófico* (Valladolid, Santarén, 1942).
— *Historia de la Filosofía contemporánea*. Siglos XIX-XX (Valladolid, Santarén, 1946).
— *Manual de Historia de la Filosofía* (Valladolid, Casa Martín, s.f.).
DILTHEY, W., *Grundriss der allgemeinen Geschichte der Philosophie* (1949).

DILTHEY, W., *Compendio de Historia de la Filosofía*. Trad. Imaz (México, FEC, 1951).
DOMÍNGUEZ, D., S. I., *Historia de la Filosofía* (Santander, Sal Terrae, 1922, [10]1958).
DUHRING, A., *Kritische Geschichte der Philosophie* (Berlín 1869).
DURANT, W. J., *The History of Philosophy* (Nueva York 1938).
— *Historia de la Filosofía, de Sócrates a John Dewey* (Buenos Aires [2]1947).
DYNNIK Y COLABORADORES, *Historia. de la Filosofía*. Academia de Ciencias de la URSS. Tr. esp. de A. VÁZQUEZ, 7 vols. (México 1965).
ERDMANN, J. E., *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (Berlín 1866) 4 vols.
ESCOBAR, F., *Historia de la Filosofía antigua* (Oviedo 1954).
EUCKEN, R., *Die Lebensanschauungen der grossen Denker* (Leipzig [4]1902).
FERNÁNDEZ CUEVAS, J., *Historia Philosophiae* (Madrid 1858).
FIORENTINO, F., *Manuale di Storia della Filosofia* (Nápoles 1879-1881) 3 vols.
FERM, V., *A History of philosophical systems* (Nueva York 1950).
FISCHE, J., *Geschichte der Philosophie* (Viena 1947) 5 vols.
FOUILLÉE, A., *Histoire de la Philosophie* (París 1874).
— *Historia general de la Filosofía* (Bs. Aires, Anaconda, 1943).
FULLER, B. A. G., *A History of Philosophy* (Nueva York [3]1955).
FRIES, J. F., *Geschichte der Philosophie* (Halle 1837-1840).
GARCÍA LUNA, T., *Manual de Historia de la Filosofía* (Madrid 1847).
GARÍN, E., *Manuale di Storia della Filosofia* (Firenze, Sansoni, 1949-1951).
GENY, P., S. I., *Historia Philosophiae (ad usum privatum)* (Roma 1918).
— *Brevis conspectus Historiae Philosophiae* (Roma 1921[2]).
GLENN, P. J., *The History of Philosophy* (St. Louis, Herder, 1929).
GONZÁLEZ, C., cardenal, O. P., *Historia de la Filosofía* (Madrid 1878-1879, 3 vols.; Madrid 1886, 4 vols.).
GONZÁLEZ ALVAREZ, A., *Historia de la Filosofía en cuadros esquemáticos* (Madrid, Epesa, s.f.).
— *Manual de Historia de la Filosofía* (Madrid, Gredos, 1957) 2 vols.
GONZÁLEZ CAMINERO, N., S. I., *Historia Philosophiae* vol.1-2 (Roma 1960).
GONZÁLEZ CORDERO, F., *Bosquejo de una Historia de la Filosofía* (Madrid, Coculsa, 1946).
GILBERT, E., y H. KUHN, *Historia de la Estética* (Bs. Aires, Nueva, 1948).
GOUHIER, H. G., *La Philosophie et son Histoire* (París, Vrin, [2]1947).
GOUIRAN, EM., *Historia de la Filosofía* (Buenos Aires, Centurión, 1947).
GREGORIO Y MARTÍNEZ DE PINILLOS, R., *Historia de la Filosofía* (Madrid, Hernando, 1911).
HAFFNER, P., *Grundlinien der Geschichte der Philosophie* (Maguncia 1881).
HEUMANN, CHR. A., *Acta Philosophorum* (Halle 1715ss).
HINNEBERG, P., *Allgemeine Geschichte der Philosophie* (Die Kultur der Gegenwart, ed. por P. Hinneberg). Colaboraron: W. Wundt (Filosofía de los primitivos), H. Oldenburg (India), W. Grube (China), T. Inouye (Japón), H. von Armin (Grecia), Cl. Baeumker (Patrística), I. Goldziher (Arabe y judía), Cl. Baeumker (Cristiana medieval), W. Windelband (Moderna).
HERRANZ Y ESTABLÉS, A., *Historia de la Filosofía* (Barcelona 1925).
HEGEL, G. W. FR., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (ed. por L. Michelet, Berlín 1833-1836, [2]1840-1843).
HISCHBERGER, J., *Geschichte der Philosophie* I (Freiburg I. B. 1949).
— *Historia de la Filosofía* (Barcelona, Herder, I, 1954; II, 1956).
HUIDOBRO DE LA IGLESIA, E., *Problemas filosóficos fundamentales e historia de los sistemas* (Burgos 1948).

INSÚA RODRÍGUEZ, R., *Historia de la Filosofía en Hispanoamérica* (Universidad de Guayaquil 1949).
IRIARTE, J., S. I., *Pensares y pensadores* (Madrid, Razón y Fe, 1958).
JANET, P.-SEAILLES, G., *Histoire de la Philosophie. Les problèmes et les écoles* (París 1887, [14]1928).
JASPERS, K., *Die grossen Philosophen* 3 vols. (München, Pieper, 1957).
JODL, FR., *Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft* (Stuttgart [3]1920).
JOEL, K., *Geschichte der antiken Philosophie* I (Tubingen, Mohr, 1921).
KAFKA, G., *Geschichte der philosophie in Einzeldarstellungen* (Reinhardt, Munich 1924). (Obra de colaboración. Han aparecido 37 volúmenes de los 40 que comprenderá el total.)
KLIMKE, F., *Institutiones Historiae Philosophiae* (Roma 1923) 2 vols.
— *Historia de la Filosofía.* Trad. E. Colomer y PP. Jesuitas de San Cugat (Barcelona, Labor, 1947, [3]1961).
KOTZIAS, *Historia tes Philosophias* (Atenas 1876-1878) 5 vols.
KRANZ, W., *Kosmos* (Bonn 1955).
LAFORET, J., *Histoire de la Philosophie* (Bruselas 1867).
LAMANNA, P., *Historia de la Filosofía.* I. *El pensamiento antiguo.* Trad. O. COLETTI (Buenos Aires, Hachette, 1957).
LANGE, F. A., *Geschichte der Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (Iserlohn 1866).
LAMANNA, E. P., *Storia della Filosofia* (Firenze, Le Monnier, 1947; [4]1961-62).
— *Sommario di Filosofia* (Firenze [16]1952).
LAPEÑA, T., *Ensayo sobre la Historia de la Filosofía desde el principio del mundo hasta nuestros días* (Burgos 1807).
LEIGHT, A., *History of the Philosophy* (Londres 1880).
LEO, F., *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form* (Leipzig 1901).
LEWES, G. H., *A biographical history of Philosophy from its origin in Greece down to the present day* (Londres 1845).
— *The History of Philosophy, from Thales to the present day* (Londres [4]1871) 2 vols.
LIBRIZZI, C., *Lineamenti di Storia della Filosofia* (Padova, Cedam, 1947-1948) 3 vols.
LÓPEZ RUIZ, A., *Historia de la Filosofía.* Ed. S. Martín (Avila 1946).
MARBACH, G. O., *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* I (antigua) 1838; II (medieval) 1841.
MARCONE, R., O. S. B., *Historia Philosophiae* (Roma, I, 1913; II, 1914).
MARÍAS, J., *Historia de la Filosofía* (Madrid, Rev. Occ., 1941, [10]1958).
MARTÍ DE EIXALÁ, R., *La Filosofía en España.* Apéndice a su traducción del *Manual de Historia de la Filosofía*, de Amice (Barcelona 1842).
MAYER, FED., *A History of ancient and Medieval Philosophy* (Nueva York 1950).
MÉNDEZ BEJARANO, M., *Historia de la Filosofía* (Madrid 1913).
MAZZANTINI, C., *La Filosofia nel filosofare umano.* I. *Il pensiero antico* (Torino, Marietti, 1949).
MESSER, A., *Geschichte der Philosophie* (1918) 4 vols.
— *Historia de la Filosofía* (Madrid, Rev. Occ., [3]1935; Barcelona, Espasa-Calpe, 1939ss).
MEYER, H., *Geschichte der abendländischen Weltanschauung* (Paderborn, Schoningh, 1948-1950) 2 vols.
— *Abendländische Weltanschauung* 5 vols. (Paderborn 1953).
MICHELITSCH, A., *Illustrierte Geschichte der Philosophie* (Graz, Styria, 1933) 2 vols.

MONDOLFO, R., *L'infinito nel pensiero dell'Antichità classica* (Firenze, Nuova Italia, [2]1956).
NEUSCHLOSS, R., *El hombre y su mundo a través de los siglos* (Rosario [Argentina] 1942).
NOACK, L., *Geschichte der Philosophie in gedrängter Uebersicht* (1853).
NOURRISON, J. F., *Tableau des progrès de la pensée humaine depuis Thales jusqu'à Hegel* (París 1858).
NÚÑEZ REGUEIRO, M., *Historia crítica de la Filosofía* (Buenos Aires. El Ateneo, 1943).
OTTAVIANO, C., *Manuale di storia della filosofia* vol.1 (Nápoles 1958).
PADOVANI, U., *Storia della Filosofia* (Como, Cavalleri, 1942; Milano, Marzorati, [6]1950).
PALHORIES, F., *Vie et doctrines des grands Philosophes à travers les âges* (París 1938) 3 vols.
PÉREZ MUGA, P., *Historia de la Filosofía* (Barcelona 1917).
POU (POVIUS), B., *Institutionum Historiae philosophicae libri XII* (Calatayud 1763).
PRANTL, H., *Geschichte der Logik in Abendlande* (Leipzig 1855).
— *Historia de la Lógica* (Madrid, Rev. Occ.).
QUILES, I.-MCGREGOR, E. F., *Gráficos de la Historia de a Filosofía* (Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1940, [2]1951).
REINHOLD, E., *Handbuch der allgem. Geschichte der Philosophie* (Gotha 1828-1830) 3 vols.
RENOUVIER, CH., *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques: La critique religieuse* (1882) julio, p.184ss.
— *Historia y solución de los problemas metafísicos* (Bs. Aires, Hachette, 1950).
RIXNER, TH. A., *Handbuch der Geschichte der Philosophie* (Sulzbach, 1822-1823) 3 vols.
RITTER, H., *Geschichte der Philosophie* (Hamburgo 1829-1853) 12 vols.
— *Histoire de la Philosophie* (París, Ladrange, 1835).
RIVAUD, A., *Las grandes corrientes del pensamiento antiguo* (Bs. Aires, Tridente, 1945).
— *Histoire de la Philosophie* (París, Presses Univ. de France, 1948-1950) I, II, III.
RUGGIERO, G. DE, *Storia della Filosofia* (Bari 1921-1948, 18 vols.; 1946-1950, 4 tomos en 13 vols.).
Sommario di Storia della Filosofia antica, medievale, moderna (Bari, Laterza, [11]1951).
RUSSELL, B., *A history of Western Philosophy and its connection with Political and social circunstances, from the earliest times to the present day* (Londres 1947).
— *Historia de la Filosofía occidental* (Barcelona 1954).
SCHILLING, KURT, *Geschichte der Philosophie* (I, Munich 1953; VI, Berlín 1954).
SCHLEIERMACHER, F., *Geschichte der Philosophie* (1839).
SCHWEGLER, A., *Geschichte der Philosophie in Umriss, ein Leitfaden zur Übersicht* (Stuttgart 1848).
— *Historia general de la Filosofía* (Madrid, Jorro, 1912; Buenos Aires, Atlántida, 1945).
SCHMECKEL, H., *Die positive Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwiklung* I (Berlín 1938).
SCIACCA, M. F., *Storia della Filosofia* (Roma [6]1950).
— *Historia de la Filosofía*. Trad. Muñoz Alonso (Barcelona, Miracle, 1950, [2]1954).
— *La filosofia nel suo sviluppo storico* 2 vols. (Roma [9]1959).

SIGWART, CH. W., *Geschichte der Philosophie* (Stuttgart 1854) 3 vols.
SOLANA, M., *Historia de la Filosofía española. Epoca del Renacimiento, s.XVI* 3 vols. (Madrid, Asociación para el Progreso de las Ciencias, 1941).
STEFANINI, L., *Storia della Filosofia nei principali problemi e sistemi, con brani dei principali autori* (Torino 1950).
STOECKL, A., *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (Maguncia 1870, [3]1889).
— *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (Maguncia 1919; Graz, Styria, 1933) 2 vols.
STANLEY, TH., *The History of Philosophy* (Londres 1655). Tr. latina por G. Olearius (Leipzig 1711).
TENNEMANN, W. G., *Geschichte der Philosophie* (Leipzig 1798-1819) 10 vols.
— *Grundriss der Geschichte der Philosophie für den Akademischen Unterricht* (Leipzig 1812).
— *Histoire de la Philosophie*. Trad. Víctor Cousin (París).
TIEDEMANN, D., *Geist der spekulativen Philosophie* (Marburg 1791-1797) 7 vols.
THOMASIUS, J., *Schediasma historicum quo varia discutiuntur ad historiam tum philosophicam tum ecclesiasticam pertinentia* (Leipzig 1665).
THONNARD, F. J., *Précis d'Histoire de la Philosophie* (Tournai, Desclée, 1937).
— *Compendio de Historia de la Filosofía*. Trad. R. García Blanco (París, Desclée, 1949; [3]1964).
TOTOK, W., *Handbuch der Geschichte der Philosophie*. Bd.1. *Altertum* por V. Klostermann (Frankfurt an Main 1964).
TREDICI, J., *Breve corso di Storia della Filosofia* (Florencia [2]1911).
— *Breve curso de Historia de la Filosofía* (Barcelona, Gili, 1944, [3]1960).
TURNER, W., *History of Philosophy* (Londres 1903).
UEBERWEG, FR., *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (Berlín 1863-1866, [13]1954). Reelaborado primero por Max Heinze. La última edición comprende: I. Filosofía antigua (Praechter).—II. Patrística y Escolástica (Geyer).—III. Moderna hasta fin del siglo XVIII (Frischeisen-Kohler y Moog).—IV. Alemana del siglo XIX y actual (Oesterreich).—V. Extranjera desde fines del siglo XIX y actual (Oesterreich).
VAN DER AA, J., S. I., *Historia Philosophiae* (Lovaina 1889).
VIDART, L., *La Filosofía española* (Madrid 1866).
VORLÄNDER, K., *Geschichte der Philosophie* (Leipzig 1903, 2 vols.; Hamburgo [9]1949).
— *Historia de la Filosofía* (Madrid, Rev. Occ., 1921) 2 vols.
WEBER, A., *Histoire de la Philosophie européenne* (París 1874, 1925).
— *Historia de la Filosofía* (Madrid, Jorro, 1912).
WILLMANN, O., *Allgemeine Geschichte der Philosophie* (Berlín 1909).
— *Geschichte der Idealismus* (Brunswick 1984-1897, 3 vols.; 1907).
WINDELBAND, W., *Geschichte der Abendländischen Philosophie in Altertum* (Munich 1927).
— *Historia de la Filosofía*. Trad. F. Larroyo (México-Quito, Pallas, 1941-1943, 1945) 7 tomos en 8 vols.
— *Historia de la Filosofía*. Trad. Elsa Tabernig (Bs. Aires, Nova, 1951).
WINDELBAND-HEIMSOETH, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (Tübingen, Mohr, 1935).
WULFF, M. DE, *Précis d'Histoire de la Philosophie* (Lovaina [8]1938).
— *Elementos de Historia de la Filosofía* (Barcelona, Gili, [3]1927).

Colecciones de autores clásicos griegos

Collection des auteurs grecs (Firmin Didot, París 1837-1902) 66 vols. Texto griego y versión latina.
Collectio auctorum classicorum graecorum et latinorum (Tauchnitz, Leipzig 1826ss) 120 vols.
Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum teubneriana (Teubner, Berlín-Leipzig 1851ss). Ediciones críticas.
Bibliotheca Oxoniensis scriptorum classicorum (Oxford, Clarendon Press, Nueva York, Frowde, 1900ss). Ediciones críticas.
Bibliothèque des classiques grecs (Garnier, París).
Collection des Universités de France, publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé (París, Société d'édition *Les Belles Lettres*, 1920ss). Texto crítico y versión francesa.
Nouvelle collection de textes et documents (Association Guillaume Budé, *Les Belles Lettres*, París).
Collecció Catalana dels Clàssics Grecs i Llatins (Fundació Bernat Metge, Barcelona). Serie griega y latina. Texto crítico y traducción catalana.

Diccionarios y enciclopedias

ALSTEDIUS (JUAN ENRIQUE ALSTED), *Scientiarum omnium Encyclopaedia* (Lugduni 1630, 1649) 7 tomos.
BAYLE, P., *Dictionnaire historique et critique* (Rotterdam 1697, 1741) 20 vols.
CHAUVIN, *Lexicon rationale sive Thesaurus philosophicus ordine alphabetico digestus* (Rotterdam 1692).
FOGELIUS, M., *Lexicon philosophicum* (1689).
GOCLENEUS, RODOLFO, *Lexicon philosophicum* (Frankfurt 1613).
KRUG, W. T., *Enzyklopädisch-philosophisches Lexikon* (Leipzig 1827) 4 vols.
LOSSIUS, J. C., *Neues philosophisches allgemeines Reallexikon* (1803) 4 vols.
LUDOVICI, *Philosophisches Lexikon* (1737).
MELLIN, G. S. A., *Allgemeines Handwörterbuch der Philosophie* (1805-1807) 2 vols.
MICRAELIUS, J., *Lexikon philosophicum* (1653).
SUÁREZ DE FIGUEROA, C., *Plaza universal de todas ciencias y artes* (Madrid 1733).
VOLTAIRE, J. M. A., *Dictionnaire philosophique* (1764); tr. esp. de J. B. BERGUA (Madrid s.f.; Barcelona 1931).
WALCH, *Philosophisches Lexikon* (1726).

SIGLO XIX

BERTRAND, A., *Léxique de Philosophie* (1893).
FLEMMING, W., *Vocabulary of Philosophy* (^{4}1887).
FRANCK, AD., *Dictionnaire des sciences philosophiques* (París, Hachette, 1844-1852, ^{3}1885).
KIRCHNER, R., *Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe* (Leipzig ^{5}1907; Leipzig, C. Michaelis, 1911; J. Hoffmeister 1944).
LAROUSSE, P., *Grand Dictionnaire universel du XIXe siècle* (París 1864-1876) 15 vols.
NOACK, L., *Philosophiegeschichtliches Lexikon* (Leipzig 1879).
THOMSOM, G. R., *A Dictionary of Philosophy* (1887).

SIGLO XX

APEL, MAX, *Philosophisches Wörterbuch* (Berlín, De Gruyter, 1930).
ARNAIZ, M., *Diccionario manual de Filosofía* (Madrid 1927).
BALDWIN, J. M., *Dictionary of Philosophy and Psychology* (Nueva York-Londres, MacMillan, 1901-1905, 3 vols.; 21928).
BLANC, E., abbé, *Dictionnaire de philosophie ancienne, moderne et contemporaine* (París, Lethielleux, 1906-1908) 2 vols.
BRUGGER, W., *Philosophisches Wörterbuch* (Viena 1948).
— *Diccionario de Filosofía*. Trad. J. M. Vélez (Barcelona, Herder, 1953).
BUTLER, A., *A Dictionary of philosophical terms* (Londres 1909).
Dictionnaire de Théologie Catholique (DTC), de A. Vacant-E. Mangenot (París 1903ss).
Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique (DAF), de A. d'Alés (París).
EISLER, R., *Wörterbuch der Philosophischen Begriffe* (Berlín, Mitler und Sohn, 41910, 1927-51930).
— *Philosophen Lexikon* (Berlín 1922) (biografías).
— *Handwörterbuch der Philosophie*. (Revisado por Richard Müller-Freienfels.) (Berlín, Mittler und Sohn, 21922).
Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti, Ist. G. Treccani, 35 vols. (Milano-Roma 1929-1937, apéndices 1938-1949).
Enciclopedia Espasa 92 vols. y 8 de suplementos (Barcelona).
Enciclopedia Cattolica 12 vols. (Città del Vaticano 1950-1954).
Enciclopedia Filosofica, Centro di Studi Filosofici di Gallarate (Venecia-Roma 1957; 2.ª ed. reelab. 6 vols., Florencia, G. C. Sansoni, 1967).
Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana (Espasa, Barcelona, 1908). Suplementos hasta 1952.
FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía* (Bs. Aires, Sudamericana, 31951).
GOBLOT, E., *El vocabulario filosófico*. Trad. española (Barcelona 1934).
HAUER, E., *Philosophischen Lexikon* (Berlín 1937) (biografías).
HASTINGS, J., *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (Edimburgo 1908-1926).
JOLIVET, R., *Vocabulaire de la Philosophie* (21946).
LALANDE, A., *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie* (París, Alcan, 21926; Presses Universitaires de France, 91962).
MAUTHNER, F., *Wörterbuch der Philosophie* (Munich-Leipzig 1910, 21923-24).
METZKE, E., *Handlexikon der Philosophie* (1948).
RANZOLI, C., *Dizionario di scienze filosofiche* (Milano, Hoepli, 1904, 51952).
PAULY-WISSOWA, *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* (Stuttgart 1894-1954), 1.ª serie, 48 vols.; 2.ª serie, 17 vols.; suplementos, I-VIII.
REY PASTOR, J.-QUILES, I., S. I., *Diccionario filosófico* (Bs. Aires, Espasa-Calpe, 1952).
RUBERT CANDAU, J. M., *Diccionario manual de la Filosofía* (Madrid 1946).
RUNES, D. D., *Dictionary of Philosophy* (Nueva York 1947).
— *Who's Who in Philosophy* (Nueva York 1942).
SCHMIDT, H., *Philosophisches Wörterbuch* (Leipzig 81930).
SCHUNDT, H., *Philosophisches Wörterbuch* (Leipzig, Kroner, 1932; Nueva York 1947).
SCHÜTZ, L., *Thomas-Lexikon* (Paderborn, Schoningh, 1895).
SEMPRINI, G., *Nuovo Dizionario di cultura filosofica e scientifica* (Génova 1952).
SIGNORIELLO, N., *Lexicon peripateticum philosophico-theologicum* (Roma 1931).
The Encyclopaedia Britannica (Londres-Nueva York 151946).
The Catholic Encyclopaedia (Nueva York, R. Appleton, 1907) 15 vols.
The Encyclopedia af Philosophy, ed. P. EDWARDS (Nueva York-Londres 1967), 8 vols.

ZIEGENFUSS, W.-JUNG, G., *Philosophen Lexikon* (Berlín 1949-1950) 2 vols.
ZARAGÜETA, J., *Vocabulario filosófico* (Madrid 1955).

Antologías

ABBAGNANO, N., *Antologia del pensiero filosofico* (Torino, Paravia, 1947).
FOUILLÉE, A., *Extraits des grands philosophes* (París [9]1926).
GAOS, J., *Antología filosófica*. La filosofía griega (México, La Casa de España, 1940).
GIULETTI, G., *Storia antologica della Filosofia* (Treviso, Canova, 1949-50).
JOLY, H., *Obras clásicas de la Filosofía* (Bs. Aires, Espasa-Calpe, 1948).
LAMANNA, P. E., *Antologia filosofica*: I. *Il pensiero antico* (Le Monier 1945).
MARÍAS, J., *La Filosofía en sus textos*: I. *De Tales a Galileo*.—II. *De Descartes a Dilthey* (Barcelona, Labor, 1950).
— *El tema del hombre* (Bs. Aires, Espasa, 1952).
MONDOLFO, R., *Il pensiero antico* (Firenze 1950).
— *El pensamiento antiguo. Historia de la Filosofía greco-romana* 2 vols. (Bs. Aires, Losada, 1945).
NAVARRO FUNES, A., *Antología de textos latinos*: I. *Los fundamentos de la Moral y del Derecho* (Granada 1954).
PADOVANI, U.-MOSCHETTI, A. M., *Grande Antologia filosofica* (Milano, Marzorati, 1954). Comprenderá 15 volúmenes. (Han aparecido los cinco primeros.)
ROQUÉ NÚÑEZ, H., *La escuela eleática* (fragmentos) (Córdoba [Argentina] 1954)
— *Los fragmentos de Heráclito* (Córdoba [Argentina] 1954).
THONNARD, F.-J., *Extraits des grands philosophes* (Desclée, París 1946). R. VERNEAUX, *Textos de los grandes filósofos*, vers. esp., 3 vols. (Barcelona, Herder, 1970ss).

Repertorios bibliográficos

UEBERWEG, FR., *Grundriss der Geschichte der Philosophie* 13 ed. 1953, con abundante material bibliográfico.
Bibliographie de la Philosophie. Institut International de Philosophie (antes de Collaboration philosophique) (París, Vrin, 1937ss).
Philosophic Abstracts (Nueva York 1940ss).
Guide bibliografiche (Milano, Universidad del Sacro Cuore) 24 vols. Serie filosófica dirigida por U. Padovani.
Bibliographische Einführungen in das studium der Philosophie (Berna 1948ss), dirigida por I. M. Bochenski.
Bibliographia philosophica, 1934-1945, por G. A. de Brie, 1955. Ed. Spectrum, Bruselas, 2 vols.: I. *Bibliographia Historiae Philosophiae*. II. *Bibliographia Philosophiae*.
Bibliografia filosofica italiana dal 1900-1950 4 vols. (Roma 1953), a cura dell'Istituto di Studi filosofici e del Centro Nazionale di Informazioni bibliografiche. Con la collaborazione del Centro di Studi filosofici cristiani di Gallarate.
Bibliografía filosófica del siglo XX. Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel (Bs. Aires 1952).
Repertoire bibliographique de la Revue Néoscolastique de Philosophie (Lovaina, desde 1932).
Bulletin analytique. Philosophie. Editado por el Centre de documentation du Conseil national de la Recherche scientifique (París 1947ss).
Bulletin thomiste (Le Saulchoir).
Manuel de bibliographie philosophique, por G. Varet, col. Logos. Vol. I: *Les philosophies classiques* 550 págs. (1950).
Guía bibliográfica de la Filosofía antigua, por R. Mondolfo (1959).